



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Oikologia : nauka o domu

Author: Tadeusz Sławek, Aleksandra Kunce, Zbigniew Kadłubek

Citation style: Sławek Tadeusz, Kunce Aleksandra, Kadłubek Zbigniew.
(2013). Oikologia : nauka o domu. Katowice : Stowarzyszenie Inicjatyw
Wydawniczych.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja
ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach
niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci
(nie tworzenia utworów zależnych).



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego

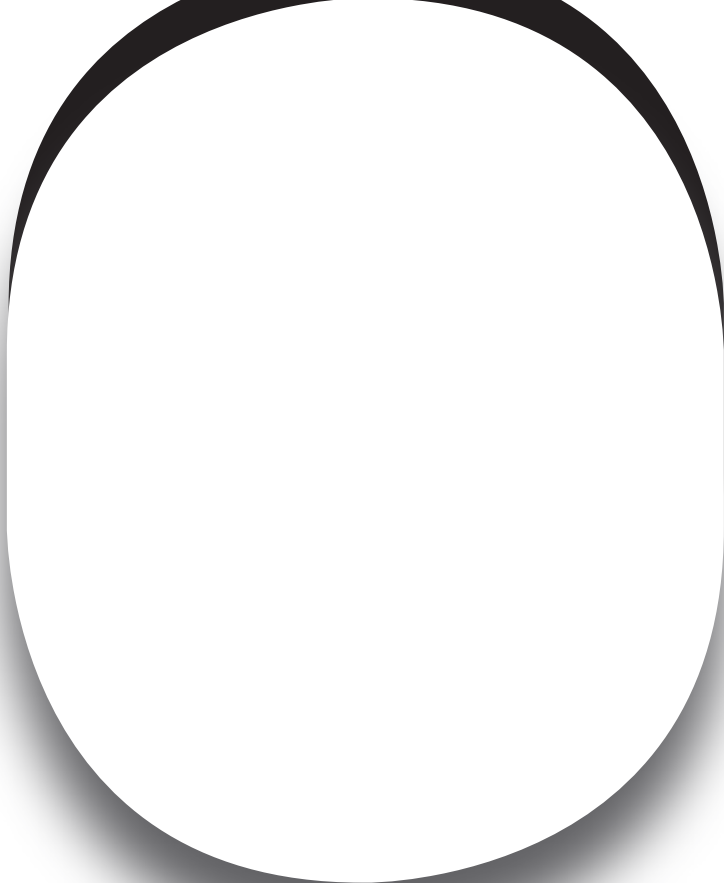


Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego



OIKOLOGIA

Tadeusz Sławek
Aleksandra Kunce
Zbigniew Kadłubek



..... **OIKOLOGIA**

nauka o domu

Tadeusz Sławek
Aleksandra Kunce
Zbigniew Kadłubek




Recenzent
JAROSŁAW ŁAWSKI

Publikacja sfinansowana z grantu Narodowego Centrum Nauki
nr N N103 22830

© 2013 by Uniwersytet Śląski w Katowicach

ISBN 978-83-930774-6-5

Wydawca:

 Stowarzyszenie Inicjatyw Wydawniczych
Katowice, pl. Sejmu Śląskiego 2
stowarzyszeniciw@gmail.com

Projekt okładki i stron tytułowych:
Magdalena Nazarkiewicz

SPIS TREŚCI

Gdzie? (Tadeusz Sławek) / 7

Dom — na szczytach lokalności (Aleksandra Kunce) / 58

Mapa domu (Tadeusz Sławek) / 74

Puste i domowe (Aleksandra Kunce) / 142

Oikologia (inkarnując wiarę) (Zbigniew Kadłubek) / 168

Indeks nazwisk / 191

TADEUSZ SŁAWEK

GDZIE?

I.

1.

Zacznijmy od cytatu z *Finnegans Wake*:

„Skoro jesteśmy gdzie tam jesteśmy czy jesteśmy od titluta po tuto-
tamtototalitura. Ta tu ta tam oo”¹.

Tu — gdzie — tam, *there* — *where* — *there*: minimalizm tej sekwencji jest konieczny, gdyż dotyka rzeczy podstawowej. W tej skromnej scenerii językowej dopytujemy się o sposób bycia człowieka w świecie. Nie jesteśmy tutaj konieczni, przygodność nie czyni naszego istnienia niezbędnym, wszelka wielkość, jaką sobie przypisujemy, musi zostać zredukowana. Jakby misterna architektura naszego bytowania nagle zawaliła się, a my, pośród ruin, uszliśmy z życiem podarowanym nam nie wiadomo dlaczego. Co dostrzegamy w tej sytuacji, nagle ogołoceni ze wszystkiego, do czego byliśmy tak przywiązani i co tworzyło gęstą tkankę (lecz jak się okazuje, nietrwałą) naszego bycia. Co musimy rozpatrywać nie „dlatego że jesteśmy” tym a tym, posiadamy to i to, wiemy tyle i tyle, lecz jedynie „skoro jesteśmy” (bez żadnego dalszego ciągu, bez żadnej dobudowy). „Skoro” już jesteśmy (i owo „skoro” jest nieodzowne, bowiem każe nam spojrzeć na siebie bez złudzeń wielkości, bez poczucia bycia ważnym gościem świata — „wejdź, skoro już jesteś”, mówimy do siebie na widok niezbyt chętnie widzianego, niezaproszonego przybysza), nie możemy nie dostrzec pierwotnego związku z przestrzenią, która nie ma jeszcze żadnej nazwy, żadnego charakteru (to wszystko przyjdzie dopiero później, choć przecież zawsze byłem pewny,

¹ „As we there are where are we are we there from tomtittot to teetootomtotalitarian. Tea tea too oo”. J. Joyce, *Finneganów tren*, przeł. K. Bartnicki, Kraków 2012, s. 260.

że mieszkam pod określonym adresem, w mieście, którego nazwę zapisują wszystkie atlasy, że poruszam się w nadmiernie gęsto zabudowanym, zaludnionym, zastawionym świecie). Miasto/wieś, wewnątrz/zewnątrz, swojskie/obce, znane/nieznane — to pojawia się dużo później. Najpierw są tylko trzy wyznaczniki: jesteśmy, tu, tam.

2.

Jednak w tym ascetycznym układzie czai się już niejasność. Nie wiem, czy „tu” i „tam” dadzą się oddzielić; fonetyczna bliskość elementów wyrażenia „to tu, to tam” nie jest przypadkowa. Umieszczone pośrodku słowo „gdzie” jest więc niezbędne; nie tyle mediuje między jednym a drugim położeniem, ile pozwala zgłosić wątpliwości co do jednoznacznego charakteru mojego umiejscowienia. „Tu ta tam”, a zatem „gdzie tam?”, ale równie dobrze możemy spytać „gdzie tu?”. Można rozumieć tę wątpliwość lokalizacji jako radykalne zachwianie pojmowania przestrzeni, polegające na zakwestionowaniu wszelkiej precyzji, ale można także zastanowić się nad tym, czy „tu” i „tam” nie są ze sobą od samego początku głęboko splecione, a zatem czy da się w ogóle oddzielić je od siebie, nie dlatego że się wzajemnie unieważniają, lecz dlatego że wzajemnie się uprawomocniają. W tym duchu można by przeczytać fragment znanej Heideggerowskiej medytacji nad przestrzenią. Wynika z niej, że specyficzna relacja człowieka z przestrzenią („[przestrzeń — T.S.] Nie jest ani zewnętrznym przedmiotem, ani wewnętrznym przeżyciem”²) polega na niemożności zacierania się poszczególnych *topoi*, tak iż człowiek nigdy nie wyrzeka się miejsc, nie zostawia ich bezpowrotnie za sobą. Trwały związek z miejscami jest podstawą egzystencji ludzkiego indywiduum. Z rozważań Heideggera wynika, że nie ma takiego „tu”, które nie byłoby już „tam”, ale i odwrotnie — „tam” nabiera znaczenia poprzez „tu”, w którym się znajduje.

3.

„Skoro jesteśmy gdzie tam jesteśmy [...]” Joyce’a odpowiada doświadczeniu przedstawionemu przez Heideggera. „[...] przy tym chodzeniu nie

² M. Heidegger, *Budować myśleć żyć*, w: Tenże, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Kraków 2002, s. 139.

porzucamy tamtego bytowania. [...] Gdy idę do wyjścia z sali, już tam jestem, i w ogóle nie mógłbym tam iść, gdybym nie był w takiej sytuacji, że jestem tam. Nigdy nie jestem tylko tu jako to izolowane ciało, lecz jestem tam, tzn. przebywając przestrzeń, i tylko w ten sposób mogę przez nią przechodzić”³. To nie tylko potwierdzenie intuicji Merleau-Ponty’ego, że zawsze znajduję się na końcu swojego spojrzenia. To, że mogę się na końcu spojrzenia znaleźć, możliwe jest dzięki pierwotnym relacjom przestrzennym (między „tu” a „tam”), które nie określają jedynie mojego położenia w przestrzeni. Heidegger akcentuje dynamizm sytuacji egzystencjalnej, przy czym nie chodzi tu wyłącznie o fizyczną czynność ruchu (np. chodzenie). Dynamiczne jest samo bytowanie człowieka, który niejako nieuchronnie „w-patruje”, „w-myśla” siebie w świat (może być „tu”, tylko będąc już „tam”), czyniąc zaś tak, umieszcza siebie nie tyle w jednym miejscu, ile w całej bogatej sieci relacji rzeczy i miejsc. „Nigdy nie jestem tylko tu jako izolowane ciało”, to zaś wynika z faktu, że nigdy nie jestem „obok” świata, lecz zawsze przy nim, „przy rzeczach”⁴. Rytmika zdania Joyce’a „As we there are where are we are we there”, jak i trzykrotnie powtórzony zaimek pierwszej osoby liczby mnogiej przekonują, że zarówno ruch, jak i relacja tworzą nasz związek z przestrzenią — nigdy nie pojedynczą, zawsze od razu (jak mógłby powiedzieć Heidegger) „przrzeczową”, czyli społeczną, nigdy niebędącą li tylko enumeracją odrębnych miejsc. Geografia przestrzeni jest geografią miejsc połączonych.

4.

Jest wszelako jeden warunek. To, co nazywamy społeczeństwowym charakterem przestrzeni, odsłania się przed tymi, którzy rozpatrują rzeczy w ich uwikłaniu w świat, a nie jedynie w sprawy ludzkiego urządzania rzeczywistości. Myśl Heideggera stara się przeciwstawić tendencji zachodniej kultury do posługiwania się rzeczą bez jej zrozumienia. Píše filozof, że „Nasze myślenie od dawna przywykło do *nażbyt skąpego* pojmowania istoty rzeczy”⁵. Owa szczupłość pojmowania, pozostająca w rażącym dysonansie z nadmierną obfitością rzeczy, należy do sfery życia publicznego, któremu

³ Tamże, s. 139.

⁴ Tamże, s. 138.

⁵ Tamże, s. 135.

społecznościowy charakter przestrzeni ma się przeciwstawić. Nie może on przystać na dominację „publicznej wykładni” narzucającej pewne wzory postrzegania, ujmowania, prowadzące głównie do specyficznego sposobu posługiwania się rzeczami — wzory, które Heidegger określa wcześniej jako „gadanie, ciekawość i dwuznaczność”. Pierwsze dwie „troskają się w swej dwuznaczności, by coś autentycznie i nowo stworzonego było już w momencie swego pojawienia się dla opinii publicznej przestarzałe”⁶. Z kolei „dwuznaczność publicznej wykładni podaje rozstrzygnięcie już z góry i ciekawskie przeczuwanie za właściwe wydarzenia [...]”⁷.

5.

Aby przestrzeni można było doświadczyć jako społecznościowej, należy więc zredukować, a przynajmniej uświadomić sobie mechanizmy kształtujące ją w i dla „publicznej wykładni”. Pod tym warunkiem możemy zbliżyć się do rzeczy — będąc „tu”, doświadczyć „tam”, doznać i uczestniczyć w byciu związanym z przestrzenią jako odsłanianiem się miejsc. Wygłaszając swój wykład w Darmstadtzie, Heidegger zaprasza słuchaczy do pomyślenia o starym moście w Heidelbergu, do „wmyślenia się w tamto miejsce”, konkludując: „Możemy nawet być z tutejszej perspektywy daleko bliżej tamtego mostu i tego, co on urządza, niż ktoś, kto obojętnie wykorzystuje go co dzień do przechodzenia przez rzekę”⁸. Przestrzeń jest społecznościowa wtedy, gdy pozostajemy w bliskości zamieszkujących ją rzeczy, to zaś oznacza, że nie powstrzymując się od ich wykorzystywania w praktycznych celach, nie będziemy ich do tychże ograniczać. Zasadniczą rolę odgrywa tu przysłówek „obojętnie”: społecznościowa przestrzeń odsłania się i tworzona jest przez „nieobojętnych”. Posługując się terminem spełniającym tak ważną funkcję w *Byciu i czasie*, powiemy, że społecznościowa przestrzeń ożywiona jest duchem troski, która nie może przejść w zatroskanie się mną samym. Takie bowiem zatroskanie (pisze o tym Heidegger w 36. rozdziale *Bycia i czasu*) w najgorszy możliwy sposób uwalnia mnie od samego siebie, zastępuje jednostkowe oblicze powszechnie obowiązującym wyglądem. W tej sytuacji przestaje

⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 247.

⁷ Tamże, s. 247.

⁸ M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy...*, s. 138.

być w świecie, a zaczynam być dla siebie, który — o ironio — powieła li tylko obowiązujące praktyki. Zatem — a zabrzmi to jak paradoks — przestrzeń jest społecznością, gdy ogranicza swój publiczny charakter.

6.

Przestrzeń społecznościowa jest przestrzenią troski, czyli nieobojętności pozwalającej na dostrzeżenie przedmiotów nie tylko w ich funkcji czysto i wyłącznie użytkowej, w której właściwie znikają przed naszym spojrzeniem. Korzystając z rzeczy, nie widzimy ich; służą, bowiem są w zasadzie niewidoczne. Bezgłówna użyteczność rzeczy jest możliwa dzięki naszej ślepotce, ta zaś kształtuje się w wyniku działania publicznej wykładni. Dąży ona do wyeliminowania tego, co stwarza sposobność do troszczenia się, a mianowicie „trwogi”. Gdy Heidegger pisze: „To, o *co* trwoga się trwoży, odsłania się jako to, *przed czym* się ona trwoży: bycie-w-świecie”⁹, chce osłabić silnie do tej pory broniące granice swojskości. Jeśli nasze bytowanie ma być pojmowane jako bycie-w-świecie (a nie jedynie korzystanie z zastanego zasobu społecznych i ekonomicznych konfiguracji), musimy bez wątpienia uznać pierwszeństwo świata wobec nas i naszych sposobów jego urządzania. Trawestując słynną maksymę Wittgensteina, moglibyśmy powiedzieć, że granice tego, co moje, nie są granicami świata. Nie dziwi zatem homerycki ruch Heideggera w stronę Odyseusza, herosa niekończącej się wędrówki. Jak dla bohatera spod Troi dom jest wiecznie oddalającą się, a jednak absolutnie żywotną i mobilizującą perspektywą, tak dla niemieckiego filozofa rozszczelnienie ścian własnego domostwa jest warunkiem autentyczności bytowania. Nieswojość (*Unheimlichkeit*) jawi się jako kategoria o wielkim znaczeniu. To ona bowiem nazywa szczególnie rodzaj bycia zawieszony pomiędzy zakorzenieniem a wykorzenieniem. „Nieswojość jednak oznacza przy tym także bycie-nie-w-swoim-domu [*Nicht-Zuhause-sein*]”¹⁰, a tym samym pokonuje siły publicznej wykładni, która „w przeciętną powszechność jestestwa wprowadza uspokojone poczucie własnego bezpieczeństwa i oczywistość «bycia-w-swoim-domu»”¹⁰. Przestrzeń społecznościowa jest więc domeną troski oraz niepokoju wynikającego z poczucia bycia nie u siebie. W przestrzeni tej czuję się „nie-swojo”.

⁹ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 266.

¹⁰ Tamże, s. 267.

7.

W innym miejscu *Finneganów trenu* zdziwi nas ponowne pytanie, w którym „gdzie” odgrywa zasadniczą rolę. „Ale gdzie jesteśmy? I w kiedym miejscu jak nam przestrzeń miła?” (FT, 558). Wygląda to na okrzyk zdezorientowania; tak reagujemy z lekkim zniecierpliwieniem, gdy zwiódą nas nieznane nam ulice obcego miasta. Zauważmy jednak, że zagubieni jesteśmy, już odkąd weszliśmy do owego miasta, którym w tym przypadku jest zbudowany wedle nieznanej nam mapy przedziwny tekst Joyce’a. Pierwsze dwa wersy epizodu, z którego zaczerpnęliśmy nasz cytat, brzmią następująco: „Mogło to być? To znaczy co? Co za mętny sen. Daj mu spać. / Ale w kiedym miejscu. Wskaż na ojczystę, powiedz gdzie jesteśmy. Tak?” (FT, 555). Edward Casey podpowiada, że Joyce wyzwała w tych zdaniach siebie i czytelnika z modernistycznego gorsetu wiedzy, szczególnie zamykającego nas w materii czasu. Nie tylko Kartezjusz, Leibniz i Kant przekonywali, że to linearny czas wyznacza miary naszego poznania i życia; czynili tak jeszcze analityczni filozofowie XX wieku Hans Reichenbach i Rudolph Carnap. „Czy my, którzy żyjemy w dobie zwanej nieco na wyrost «postmodernistyczną», możemy bez zastrzeżeń przyjąć ten paradygmat przygotowany przez fizyków i filozofów wczesnej nowoczesności? Czy domniemane pierwszeństwo linii czasowej pozostaje niepodważalne jako założenie absolutne?”¹¹

8.

„Ale w kiedym miejscu [*whenabouts*]?” To słowo niepokoi pomieszaniem dwóch porządków. „W którym miejscu?” nie budziłoby wątpliwości, podobnie jak zaciekawienie tym, „kiedy” jakieś wydarzenie miało miejsce. Gdy spodziewane i „normalne” *whereabouts* staje się nieoczekiwanym, a przez to „nienormalnym” *whenabouts*, jesteśmy bezradni. Na gładkiej linii czasowej pojawiają się teraz zgrubienia i zrosty; to, co do tej pory biegło niezakłóconym, monotonnym rytmem, nagle tworzy meandry, boczne przebiegi, odnogi, w których powstaje życie dotychczas gromadzące się wokół jedynego, głównego nurtu. *Abouts* stanowi takie właśnie „zgęszczenie” na

¹¹ E. Casey, *Getting Back into Place. Toward a Renewed Understanding of the Place-World*, Bloomington 2009, s. 8 (przel. T.S. — jeśli nie wskazuję tłumacza tekstów obcojęzycznych, przekł. T.S.).

prostej i smukłej dotychczas linii czasu, odpowiadającej na pytanie *when?*. A ponieważ *abouts* kieruje nas w stronę *where*, przestrzeń zaczyna splatać się z czasem. Może dlatego problematyka zamieszkiwania (np. u Heideggera) nabiera takiego znaczenia: w chwili gdy pojawia się „gdzie”, nie unikniemy już zapytywania o miejsce zamieszkiwania. Ale jednocześnie obecność „kiedy”, tego językowego patrona czasu, nie pozwala nam zapomnieć o tym, że zamieszkiwanie musi odnieść się także do czasowości mojego bycia. Stąd *whenabouts*; przywraca ono przestrzeń, ale nie zezwala na traktowanie jej jako kolejnej wersji „absolutnego założenia”. Miejsce i zamieszkiwanie stają się niezwykle istotne, ale wcale nie oznacza to, że znajdują się poza zasięgiem pytań i wątpliwości. Wprost przeciwnie — jeśli duch przestrzeni nawiedza korytarze „postmodernizmu”, to po to, aby niepokoić i nie pozwolić uznać zamieszkiwania za prosty fakt o naturze administracyjnej. „Język zwany ojczystym nie jest nigdy po prostu językiem naturalnym, ani właściwym, ani w pełni zamieszkanym. Zamieszkiwać: czynność ta oznacza wartość wieloznaczną i zbijającą z tropu; nigdy nie zamieszkuje się w miejscu, o którym mówi się, że jest miejscem zamieszkania”¹².

9.

Bertrand Westphal mówi o geograficznej nieokreśloności, czy też o niezdecydowaniu geograficznym (*L'indécision géographique*¹³) wysp rozsianych wzdłuż wybrzeża dalmatyńskiego. Ma na myśli zapewne to, że akwatoryczny żywioł Adriatyku, rozfalowany i niekiedy niespokojny, jako pierwszych nie napotyka na swej drodze twardych, zdecydowanych wybrzeży o ciągłej linii, która nawet jeśli zalamuje się i zapada licznymi zatokami, to wciąż trwa w swej ustanawiającej granicę ciągłości. Gdy na horyzoncie pojawiają się góry, wrażenie tej graniczności jest tym większe i tym bardziej zdecydowane. Wyspy, chociaż również kamieniste, nie dają tej gwarancji, odpowiadającej w kategoriach politycznych gwarancji niezawisłej, odrębnej „państwowości”. Wszystko tutaj jest płynne i zmienne, a ziemia z trudem (*a peine*) oddziela się od morza. Wędrówka Odyseusza rozpoczyna się od tych dwóch okoliczności: od ciągłego zbiegania się morza z ziemią oraz od będącego

¹² C. Malabou and J. Derrida: *Counterpath. Traveling with Jacques Derrida*, przekł. ang. D. Wills, Stanford 2004, s. 47.

¹³ B. Westphal, *L'oeil de la Méditerranée. Une odyssée littéraire*, Paris 2005, s. 180.

konsekwencją owego mieszania się żywiołów spotkania z obcym. Miejsce obcego jest na samym skraju tej sceny, w której powitanie splata się ze strachem. Odyseusz, sam przecież „obcy”, nieustannie napotyka „obcych”. Odyseusz jest w dosłownym tego słowa znaczeniu „wyrzutkiem”; najpierw fala wyrzuci go na brzeg nieznaną krainę, dopiero potem przywitają go jako obcego, „wyrzuconego” z własnego kraju. „Błędna tułaczka Odysa (*L'errance odysseenne*) — mówi Westphal w tym samym fragmencie — odbywa się między ziemią a morzem, nawet wtedy, gdy ziemia z trudem tylko odrywa się od morza. Samotność jest przeznaczeniem tych spotkań, tak jak samotność towarzyszyła Odysowi”.

10.

Spotkanie, w którym lęk stanowi odwrotną stronę powitania, może obrócić się w otwarty konflikt lub wręcz wojnę. Brzeg jest miejscem nadziei (dla rozbitka), ale łatwo może stać się kresem lub przynajmniej głębokim kryzysem wszelkiej nadziei. Słuch podpowiada Rebecce West, że nazwa wyspy Hvar wymawiana jest tak, iż można z łatwością wziąć ją za angielskie *war*: „Jak wojna. A mieszkańcy Hvaru? Jeden z wyspiarzy wyznaje pisarce, że lato poświęcone jest turystyce, zima natomiast polityce, na co zresztą uskarża się, bowiem — jego zdaniem — polityka jest źródłem wszelkich konfliktów”¹⁴. Wyspa, to szczególnie miejsce, gdzie ziemia spotyka się z morzem, nie ustępując mu — miejsce spotkania powitalno-wrogiego, nawet w swej nazwie nie zapomina o konflikcie i sporze, a także o polityce. Zima, polityka, powitanie, spór — taki jest model wyspiarskiego „gdzie”. Ale „wyspiarskość” ta wydaje się charakterystyczna dla głębokiego związku człowieka z przestrzenią, który — jak powiedzieliśmy — zaczyna się od zadania sobie pytania „co to znaczy «gdzie»?”. Libański poeta Adonis pisze: „Zaręczyłem się z moją przestrzenią, / W chwili zrodzonej ze spotkania miasta i tego, co odrzucone”¹⁵. Elias Khoury w tym miejscu spotkania posadowi dom, ale dom ten nie odpowiada wymogom solidności i ciężkości materiału, jakie stawiamy zwykle domostwu: „W chwili granicznej [*Dans*

¹⁴ Tamże, s. 193. Książka Rebeki West *Black Lamb and Grey Falcon. A Journey through Yugoslavia* wydana została w roku 1940.

¹⁵ „L'instant né de la rencontre entre le ville et refus, / je l'ai fiancé à mon espace”, tamże, s. 121.

l'instant-limite]. Tam właśnie chcę dom wznieść, rozbić namiot, zgromadzić stos kamieni, lub tam właśnie zalać się łzami”¹⁶.

11.

*La dérive insulaire*¹⁷ nie jest, wywodzi Westphal, zwykłym faktem stanowiącym część fikcyjnej opowieści. „Emanuje z niego niekiedy głęboka choroba i niemal namacalne poruszenie Historii”. To „poruszenie” musimy rozumieć dwojako. Najpierw jako to, co porusza nas samych swoim charakterem, przebiegiem i skutkiem. To, co nas porusza, jest tutaj czymś zdecydowanym, wyraźnym, oddziałującym z mocy samej swej obecności. Ale później dołącza się druga refleksja: poruszenie jest tym, co zamazuje wyrazistość, co sprawia, że obraz (jak w „poruszonej” fotografii) jest rozmyty i nieprecyzyjny. Nasze doświadczenie miejsca sytuuje się na styku tych dwóch znaczeń: jesteśmy „poruszeni” tym, co samo jest „poruszone”. Gdy pewna przestrzeń do nas „przemawia”, gdy czujemy, że pozostajemy z nią w związku innym niż jedynie adresowo-administracyjny, dzieje się tak dlatego, że to, co do nas przemawia, co nas „porusza”, tkwi głęboko w materii tej przestrzeni i sprawia, że jej pozornie banalna i jednoznaczna rzeczywistość zmienia swe kształty. Obrazy nakładają się na siebie, podobnie jak czasy; miejsce jest „poruszone”, „błędne”, nagle zmienia kurs, jakim zwykle porusza się przez moje życie. *La dérive insulaire*: już w samym tym określeniu zawiera się owa podwójność. *La dérive* stara się mapować rzeczywistość, wyraźnie wskazując miejsce początkowe podróży lub pochodzenia (tak dzieje się, gdy mówimy o „derywatach” słów), ale może też oznaczać coś zgoła innego: *la dérive* — mówią żeglarze, kiedy ich łódź zostaje zniesiona z wyznaczonego kursu, gdy z różnych przyczyn pozbawieni kontroli nad statkiem skazani są na dryfowanie. Rzuceni na łaskę losu powiadamy, że jesteśmy *à la dérive*.

12.

Jeśli tak, jeśli miejsce, do którego zdążamy, jest zawsze już „poruszone”, przesunięte na mapie naszych podróży, zawsze nie „tam”, gdzie być

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 197.

powinno, zatem nasz sposób percypowania przestrzeni musi koniecznie uwzględniać element błędu, pomyłki, minięcie się z prawdą. Na mocy tego prawa, które Nietzsche ujmował w formułę utrzymującą, że prawda jest tylko pewną postacią błędu, niezbędną do życia, postrzegamy miejsce — o ile traktujemy je z należytą powagą — wtedy, gdy kontury jego fizycznych kształtów stają się „płynne”, a czas przestaje być jedynie bieżącą chwilą. Miejsce jawi się jako „nietrwale”. Posłuchajmy Nietzschego: „Jeśliby świat w ogóle był zdolny do trwania, stałości, «bytowania», jeśliby w ciągu całego swego stawania się posiadał tylko przez jedną chwilę tę zdolność «bytowania», wtedy byłby od dawna koniec ze wszelkim stawaniem się, także z wszelkim myśleniem, z wszelkim «duchem». Sam fakt, że «duch» jest stawaniem się, dowodzi, iż świat nie ma celu, nie ma kresu, że do bytowania jest niezdolny”¹⁸. Mój istotny związek z miejscem jest więc możliwy dlatego, że dostrzegam je w jego „nietrwałości”, to znaczy, iż zaczyna ono istnieć w osobliwy sposób, przestając „bytować”. Odnoszące się do zwyczajowego adresowo-administracyjnego pojmowania miejsca „bytowanie” jest umiejscawianiem przestrzeni, obdarzaniem jej dokładnymi granicami i danymi lokalizującymi. Tak „bytujące” miejsce jest zawsze „na swoim miejscu”. Tymczasem „poruszenie”, które odnaleźliśmy u Westphala, i Nietzscheańska „nietrwałość” miejsce wy-miejscawiają — poczynając od dobrze znanej lokalizacji, „zapominają” o niej, ruszają w podróż pozbawioną ostatecznego przeznaczenia.

13.

To, co następuje w owej podróży przez miejsca i czasy nagle otwierające się w pozornie tak stabilnym, zamrożonym w aktualnej chwili i obdarzonym dokładną lokalizacją *topos*, jest czymś, co można by nazwać wstrząsem, po którym miejsce staje się konstelacją fragmentów, zbiorem odprysków stałego do tej pory ładu, teraz rozrzuconego na niewiadomym obszarze. Miejsce staje się archipelagiem wysp — *la dérive insulaire*. Andrzej Stasiuk te dwa spostrzeżenia dotyczące istoty spełniania się miejsca (rozprężenie pozornej stałości *topos*, jej przesunięcie ze sfery „bytowania” do sfery „poruszenia” oraz odrywanie się od uprzednio jednorodnej całości poszczególnych fragmentów ziemi) zamyka w jednym zdaniu. Obserwując podkrośnieńską szosę

¹⁸ F. Nietzsche, *Wola mocy*, przeł. S. Frycz i K. Drzewiecki, Kraków 2003, aforyzm 380.

z jej ruchem potężnych ciężarówek, nagle, po latach uśpienia wprawiającym pejzaż w rozpędzony pośpiech, pisarz notuje: „Na pagórkach, na płaskich splachetkach przy szosie, na skraju olchowych zagajników stali miejscowi i patrzyli, jak ich świat odrywa się jak kawałek lodu albo lodowa kra i dryfuje wstecz, chociaż pozornie trwa na swoim miejscu”¹⁹. Tych kilkanaście słów rekapitułuje wszystko, co stanowi o istocie poważnej relacji z miejscem: kruszenie się wielkich kontynentów dotychczasowych konstrukcji *topos*, pozorna stabilność miejsca, wreszcie ruch dryfujący w stronę nieznanego przeznaczenia. *La dérive insulaire* jest wynikiem trzęsienia miejsca, niszczącym dokładność naszych o nim spostrzeżeń i wyobrażeń. *La dérive insulaire* destabilizuje nasze konstrukcje miejsca; *la dérive insulaire* to wszystko, czego o miejscu nie wiemy, a co stanowi jego niekończące się bogactwo.

14.

Andrzej Stasiuk zaczyna swoje studium Dukli, dążąc do dokładności: „Byłem sam i pomyślałem, że obejrzę sobie wszystko dokładnie, żeby w końcu dopaść ducha miejsca [...]” (D, 13). Ale już w tej obietnicy kryje się podejrzenie o to, że okaże się trudna do spełnienia. Dokładne poznanie miejsca zmierza do tego, by „dopaść ducha miejsca”, i wybór czasownika daje nam wiele do myślenia: *genius loci* jest tym, co się skrywa, co unika naszego spojrzenia, pragnąc pozostać skryte, i co można „dopaść” jedynie po długim pościgu. Duch miejsca, jak Heraklityjska *phusis*, lubi się ukrywać, jest (u)lotny i nie poddaje się metodycznej obserwacji. Nieco dalej, w przenikliwym fragmencie tekstu Stasiuk ujawni podstawowe mechanizmy owego trzęsienia miejsca. Są nimi ontologiczno-geologiczna niestabilność (ten mechanizm ujawnia skryte do tej pory warstwy miejsca) oraz epistemologiczna iluzoryczność (miejsce jest z gruntu niepoznawalne, bowiem im więcej o nim „wiemy”, tym bardziej uzmysławiamy sobie zwodniczość dążenia tej wiedzy do kompletności). Zacytujmy: „[...] człowiek przypomina obłąkany fotoplastykon, a życie podobne jest do halucynacji, bo nic z tego, na co się spojrzy, nie jest takie, jakie jest. Zawsze coś prześwieca od spodu, wypływa na powierzchnię jak kropla oliwy, opalizuje, mieni się, wabi jak diabelska sztuczka, błędny ogień, pokusa, której nie ma końca” (D, 50).

¹⁹ A. Stasiuk, *Dukla*, Wołowiec 2005, s. 52. Dalsze cytaty pochodzą z tego wydania i będą sygnowane jako D wraz z numerem strony.

15.

Aby miejsce traktować z należną mu powagą, musimy doświadczyć dwóch niemal przeciwstawnych stanów. Po pierwsze, nim przyjdzie nam zweryfikować dążenie do dokładności („obejrzę sobie wszystko dokładnie”), musimy uwzględnić kwestię wagi i ciężaru materialności miejsca. Realność istnienia jest tożsama z doznaniem gęstości materii. Podróżujący doliną w Beskidzie Niskim pisarz notuje: „Rozedrgana barwna linia szosy biegła dnem doliny. W istocie była tektonicznym pęknięciem, geologicznym uskokiem na pograniczu epok. Stali i patrzyli. A przynajmniej powinni to robić. W rzeczywistości jednak robili swoje bez śladu zainteresowania, bez lęku, całkowicie pochłonięci materialnością świata, jego ciężarem, który sprawiał, że mogli odczuwać swoje istnienie jako coś realnego” (D, 52). Istnieje więc „materialność świata”, która sprawia, że człowiek stapia się z fizyczną tkanką wszystkiego, co bytuje. Wtedy istniejemy „realnie”, czyli tak, jak istnieje zwierzę, drzewo albo skała. Wtedy także człowiek „robi swoje” na sposób drzewa, które rosnąc, powiększa swą grubość i wysokość, albo psa, który gnany głodem, szuka pożywienia. Fraza „robić swoje” także niepokoi. Oznacza wszak czynienie tego, co nam właściwe, bez zwracania uwagi na cokolwiek i kogokolwiek innego. „Robić swoje” to współ-istnieć, współ-bytować, ale bez odczuwania owego „współ-”; istnieć jakby dla siebie i w sobie, mimo że nic naszego bytowania okazuje się fragmentem nieopisanie wielkiej tkaniny bytowania. Dlatego stojący przy drodze są „miejscowi”, to znaczy należący do miejsca, zespoleni z nim w tym sensie, że zatrzymują pewien jego stan, lecz nie są skłonni do towarzyszenia zmianom zachodzącym w miejscu, a zatem niezdolni do podjęcia podróży wewnątrz miejsca. Nie widzą tego, co „prześwieca od spodu”. Dlatego nie wykazują ani zainteresowania, ani lęku. Dopiero ten, kto się lęka i kto okazuje zainteresowanie, może miejsce opuścić, wędrując między wyspami jego okrucichów w stronę nieznanego. Odyseusz wielokrotnie daje wyraz swoim obawom. Dlatego poważna relacja z miejscem, relacja „odysowa”, oznacza sprzeciw wobec bycia „miejscowym”. Odyseusz wędruje do domu, lecz w istocie jego zmagania z przeciwnościami losu to podróż między wyspami rozsypanego, rozkruszonego kontynentu ojczyzny.

16.

La dérive insulaire to wedle Derridy metafora szczególnie cenna, gdyż zawiera się w niej idea ruchu, który wszelkiego rodzaju zakotwiczenia i bezpieczne porty traktuje jedynie jako lokalizacje przejściowe. Żadne z nich nie daje nam poczucia bycia „miejscowym”; nawet jeśli ratują nam życie po tym, jak naszą łódź prądy zawiodły prosto na skały. Nawet wtedy jesteśmy tam tylko „obcymi”, tylko „gośćmi”. Żadne z tych *topoi* nie jest ojczyzną; wędrówka Odyseusza jest tego dobrym świadectwem. Podróż między wyspami jest siłą rzeczy ruchem nieciągłym. Poruszamy się od jednego okruchu lądu do drugiego, za każdym razem zmieniając historię; każda zmiana kursu przenosi nas do innej opowieści; żadna z nich nie jest nasza, ale w każdej odnajdujemy ślady, resztki ojczyzny, z której wyruszyliśmy. W *La carte postale...* Derrida tak bardzo zwraca uwagę na nieciągłość owego ruchu pomiędzy wyspami, że termin „dryf” (*dérive*) wydaje mu się zbyt statyczny. Píše Derrida: „Dryfowanie to ruch nazbyt ciągly, a może raczej zbyt mało zróżnicowany, zbyt jednorodny, ruch, który nazbyt majestatycznie oddziela się od domniemanego początku, od brzegu, od granicy, ruch będący krawędzią obdarzoną nieprzerwanym konturem. Natomiast brzeg jest w samym swym zarysie poprzerywany miejscami kotwiczeń, jego krawędzie załamują się i zapadają, a wszystko to ślady strategii podchodzenia do portu i nazbyt wysokich fal, ślady ograniczeń, jakimi są miejsca przywiązania i cumowania, miejsca odwrotu, przewężeń i przesmyków [...]”²⁰. Wędrówki Odyseusza prowadzą wzdłuż postrzępionych brzegów wysp, a jego statek przemyka między niebezpiecznymi skalami wyrastającymi z kłębiących się fal. Daje o sobie znać w tych wszystkich podchodzeniach i odchodzeniach od brzegu osobliwa ekonomia spojrzenia; trafnie ujmuje ją Andrzej Stasiuk, pisząc, że „nic z tego, na co się spojrzy, nie jest takie, jakie jest”.

17.

W innym tekście Derrida mówi, że „czas nie oferuje nam nic do zobaczenia. Jest bowiem sam w sobie fragmentem tego, co niewidzialne. Wyco-

²⁰ J. Derrida, *The Post Card. From Socrates to Freud and Beyond*, przekł. ang. A. Bass, Chicago 1987, s. 261.

fuje wszystko, co chciałoby się poddać naszemu spojrzeniu”²¹. Jeśli tak jest, potwierdza to diagnozę Stasiuka: gdy miejsce traktowane jest z powagą, staje się tak mocno, tak dokładnie, tak boleśnie widzialne, że traci swą widzialność i zaczynam „widzieć” to, czego nie ma. To, co wygląda „spod spodu”. Można zacząć od nazwy. Już w tym geście to, co obecne i zapisane urzędowo na mapach i w spisach administracyjnych, znika, a „spod spodu” wylania się inny świat wewnątrz pozornie dobrze znanego świata. Miejsce zaczyna być „nie na miejscu”, zostaje „poruszone”, przestaje odpowiadać konturom swego dobrze utrwalonego wizerunku. „Skąd biorą się te nazwy? Jak wiele czasu minęło od chwili, gdy miały jakikolwiek sens” (D, 6). Pytanie jest fundamentalnej wagi: wynika z niego, że to, co miało nadawać znaczenie naszemu bytowaniu, ugruntowywać nasze zamieszkiwanie, samo jest tylko pustym, powtarzanym zwyczajowo i uporczywie dźwiękiem. Stąd ruch pierwszy: zaczynam przywracać sens mojego bytowania jako istnienia „poruszonego” wtedy, gdy to, co wydawało mi się utrwalone i na wszelkie możliwe sposoby zapisane (w atlasach, mapach, spisach, dokumentach), ustępuje przed tym, czego już w potocznym oglądzie „nie ma”. Trzeba więc wiedzieć, że „w słowniku «dukła» znaczy «mały szybik» wykonany w celu badania złoza, jako otwór wentylacyjny lub też do wydobywania rudy prymitywnym sposobem” (D, 42).

18.

To pierwszy ruch w odysowej podróży w stronę miejsca i przez miejsce. Ale już teraz znajdujemy się na krawędzi, na dalekich peryferiach: przecież to, co było w samym środku mojego bytowania, co było niejako jego „stolicą” i „ojczyzną”, nazwa, z którą związane było moje zamieszkiwanie, to właśnie zostało za mną. Odzégłowałem od domu własnego adresu i znalazłem się na obrzeżach swojego świata. Już nie po prostu „Dukla”, której oficjalną „stoleczność” honoruje należąca jej wielka litera, ale „mały szybik”, ledwie „otwór wentylacyjny”. W obu przypadkach przeblyskuje coś „spod spodu”. Nie dziwi zatem, że Dukla to „dziwne miasteczko, z którego nie ma już dokąd pojechać. [...] Z Dukli można tylko wracać. Podkarpacki Hel, urbanistyczna ultima Thule” (D, 44). *La dérive insulaire*: teraz miejsce staje się wyspą lub wąskim skrawkiem lądu, który wysoka sztormowa fala może pokonać, rozławszy się po piachu i sosnowym lesie tak, że czasowo zamieni go w wyspę.

²¹ J. Derrida: *Given Time: I. Counterfeit Money*, przekł. ang. P. Kamuf, Chicago 1992, s. 6.

Wtedy jednak następuje ruch drugi: to, co peryferyjne, wyspiarskie, nagle oferuje nam niewidzialne widoki przeświecające „spod spodu” materialnych kształtów. Rację miał Derrida, utrzymując, że czas jest fragmentem tego, co niewidzialne. Teraz miejsce spełnia się jako „poruszone”; staje się sekwencją niewidzialnych widoków odsłoniętych przez czas i nakładających się wzajemnie na siebie oraz na materialne kształty obecnego miasta. W takiej sytuacji „Dukla staje się centrum świata, omphalos uniwersum — rzecz, w której zaczynają się wszystkie rzeczy, rdzeń, na który niszczą się kolejne warstwy ruchomych zdarzeń, nieodwracalnie zmienionych w nieruchome fikcje: Doróżka jednokonna z Iwonicza 3 korony, dwukonna 7 koron, dylizans korona pięćdziesiąt. Dylizans odchodzi o 6.00, 7.30 i o 2 po południu” (D, 45). Gdy Derrida pisał, że czas „wycofuje wszystko, co chciałoby się poddać naszemu spojrzeniu”, trapiła go myśl, że skoro czas może dokonywać takich operacji, nie jest on prostym linearnym przepływem, a co za tym idzie, jego zakola także mają postrzępioną linię brzegową, zatoki, przesmyki i wiry. Czas jest także elementem odysowej podróży w stronę miejsca i przez miejsce. Stasiuk myśli zapewne o tym samym, kiedy pisze: „No więc gdy wracam do Dukli, nie obchodzą mnie dylizanse ani Żydzi, ani reszta. Interesuje mnie tylko to, czy czas jest artykułem jednorazowego użytku jak, dajmy na to, higieniczna chusteczka Povela Corner z Tarnowa. Tylko to” (D, 45). Nie dajmy się zwieść tej uwadze: kto zauważa, że jednorazowa chusteczka nie jest anonimowa, że ma swoją nazwę, a miejsce jej pochodzenia nie jest obojętne, w dalszym ciągu pozostaje w kręgu wyznawców „materialności świata”, w którym to kręgu nawet „powietrze osiągnęło gęstość mięsa” (D, 91). Nie dziwi więc, że i czas nabiera gęstości. Dopiero teraz zaczynamy poznawać miejsce jako bytujące w sposób „poruszony” i — dodajmy — poruszający.

19.

„Poruszenie” musi więc być obopólne; nie można doświadczyć miejsca jako bytującego w sposób „poruszony”, o ile sami nie zostajemy „poruszeni”. Relacja z miejscem ma charakter metamorficzny: doznajemy miejsca w całej niesłychanej i niewidzialnej złożoności przemiany nawet wtedy, gdy pozornie nic się w nim nie dzieje, nawet gdy wokoło „nie było żywego ducha, ani skrzypnięcia, ani śladu dźwięku, nic tylko zabudowania” (D, 73). Zapewne o to chodzi Stasiukowi, kiedy mówi o „dopadaniu” ducha

miejsca. Sytuacja to paradoksalna, bowiem z jednej strony, jak rzekliśmy, doznajemy gęstej materialności świata, z drugiej jednak prześwietlona jest ona przez coś, co nie poddaje się łatwo opisowi. Efektem owego „czegoś” jest to, o czym sam Stasiuk raz mówi, że jest dziwną obecnością, która „ma jakąś rozcieńczoną postać” (D, 73), innym razem zaś — przeciwnie — że bywa „skondensowaną obecnością tego, co zawsze było nieobecne” (D, 91). Gdy nałożymy na siebie te dwa zdania, otrzymamy przybliżoną formułę „poruszonego” bytowania miejsca: spełnia się ono wtedy, gdy postrzegane do tej pory formy zostają „rozcieńczone”, a w uwolnioną przestrzeń wchodzi obecność czegoś do tej pory nieobecnego — obecność, która musi być „skondensowana”, aby można ją było odczuć.

20.

Mówimy o „odczuwaniu” raczej niż o „spostrzeganiu”, gdyż relacja z miejscem następuje poza ściśle do tej pory przestrzegany trybem widzialnego. Tę szczególną nieobecną obecność Derrida uwzględnia w swej „pocztowej zasadzie” wprawiającej w ruch niestrudzony mechanizm *différance*; tam bowiem, gdzie pojawia się *différance*, tam „mamy do czynienia z ruchami poczty, sztafetami poczt, opóźnieniami, antycypacjami, miejscami przeznaczenia, sieciami telekomunikacyjnymi, możliwością, a w zasadzie nieuchronną koniecznością zbłądzenia”²². To, co trwale i urzekające mocą swego precyzyjnego zaadresowania, okazuje się „błędne” i „błądzące”; widoczny i widzialny adres zostaje „rozcieńczony”, a w jego miejsce pojawiają się „skondensowane” adresy miejsc nieobecných, a zatem niewidocznych i niewidzialnych. Gdy opuścimy królestwo widzialnego, zostaje nam owa trudna do uchwycenia aura miejsca, którą Derrida kojarzy z zapachem: „Zawsze podejrzewałem, że to zapach stanowi podstawową zasadę przyjemności”²³, a dalej wspomina o „gramatyce zapachów” oraz o mistycznej matematyce Dantego, w której 1 jest „wonnejsze” w liczbach nieparzystych niż parzystych²⁴. Podobnie Stasiuk usiłuje „dopaść” ducha miejsca, tropiąc go niemal z nosem przy ziemi. Rzecz w tym, „by pochwycić tę woń, o której

²² J. Derrida, *The Post Card...*, s. 66.

²³ Tamże, s. 77.

²⁴ Zob. tamże, s. 199.

istnieniu byłem zawsze przekonany, bo miejsca i miasta wydzielają zapachy jak zwierzęta, trzeba tylko uparcie je tropić, aż trafi się na właściwy ślad i w końcu na kryjówkę” (D, 13).

Chodzi o to, by znaleźć „[...] takie miejsce, w którym chciałoby się zostać na zawsze, nie wymieniając jakiegokolwiek powodu, a ja pomyślałem sobie, że istnieją takie miejsca, w których wszystko, czym byliśmy do tej pory, zostaje łagodnie i głęboko zakwestionowane i czujemy się trochę tak jak, powiedzmy, ptak, któremu zabrakło powietrza pod skrzydłami, lecz zamiast katastrofy czeka nas nieskończenie długi odpoczynek, jakies bezkresne i miękkie spadanie” (D, 73).

II.

Where do we go from here?

Yoko Ono, z albumu *Rising*, 1995.

Najpierw tedy rozważmy: skoro dwojaka istnieje
Natura: ciało i miejsce, w którym wszystko się dzieje —
Każde z nich, w swoich celach odmienne i swoiste,
Musi być niezależne i samo w sobie czyste.

Lukrecjusz, *O naturze wszechbrzęczy*
przel. Edward Szymański

1.

„Gdzie?” sygnalizuje nie tylko lokalizację; kryje się w nim także pytanie o kierunek. „Gdzie?” docieka tego, gdzie jestem, ale może także dopytywać o to, dokąd idę. Im wnikliwiej rozpatrywać przestrzeń i nieuchronne uwarunkowania, jakie stwarza ona dla ludzkiej egzystencji, tym bardziej przekonujemy się, że powinniśmy dokonać połączenia tych dwóch sygnałów. Lokalizacja nie może stracić waloru ukierunkowywania (bo wtedy miejsce stanie się punktem stagnacji, zatrzymania wszelkiego ruchu, powtarzania tych samych zachowań i gestów), zaś ruch zakładany przez kierunek nie może odżegnywać się od pewnego chwilowego zatrzymania (bo wtedy staje się bezładnym przebieganiem pozbawionym jakiegokolwiek miejsca; nie będzie to nawet przebieganie „z miejsca w miejsce”, bowiem właśnie

miejsce będzie odmówione takiemu pustemu, jałowemu ruchowi. Zwiemy go tak, bowiem nie ma w nim „miejsca” — rzeczywistość pozbawiona miejsca nie znajduje również usytuowania dla wielu zachowań — dla takich emocji jak upodobanie, nostalgia, żal, radość, które odnoszą nas do jakiegoś punktu w przestrzeni).

2.

„Gdzie” nieustannie znajduje się pomiędzy odmową wszelkiego miejsca a kategorycznym obstawaniem przy jakimś miejscu. W drugim przypadku miejsca mamy niejako w nadmiarze; w pierwszym nie mamy go w ogóle, pozostają po nim co najwyżej smugi, jak to się dzieje ze zdjęciem, o którym mówimy, że zostało „poruszone”. Natychmiast musimy się zastrzec: „poruszenie”, o którym mowa, ma walor jedynie „techniczny”, odnosi się do nieuchwytności konturu i zarysu jakiegokolwiek przedmiotu, natomiast nie do stanu „emocjonalnego”. To, co „poruszone” (w sensie technicznym), ma radykalnie ograniczone możliwości „poruszenia” w sensie afektywnym. Wynika z tego, że aby jakieś terytorium mogło stać się „miejscem”, muszą się w nim spotkać dwie tendencje: ta, która każe nam dążyć do czegoś, zmierzać, poszukiwać, oraz niejako kwestionująca nadmierne uroszczenia pierwszej druga dążność — do porzucania, odchodzenia. „Miejsce” nie jest w całej rozciągłości do „zamieszkania”, lecz do przychodzenia i odchodzenia. Nie jest to wizja miejsca jako „pod-miejskiej” dzielnicy, do której zmierzamy po pracy po to, aby rano ją ponownie opuścić; nie chodzi tu o świat suburbii, ten bowiem generuje postawy zamknięcia i izolacji („po pracy” mój „dom”, oddzielony od pracy bezpieczną odległością, jest oazą wypoczynku i spokoju, jest „innym” światem, w którym oddaję się innym zajęciom, a nawet radykalniej — to świat oddany i zbudowany na innych wartościach).

3.

„Gdzie?”, które rozważamy, skupia naszą uwagę na czymś innym; chodzi nam o coś zgoła odmiennego: o otwarcie dokonujące się w samym sercu „domu”, w samym centrum „domu”. W tej sytuacji „dom” nie będzie

„miejszem”, dlatego że kultywuje wartości inne niż te, w których pracuję, pozyskując środki na zdobycie owego miejsca zwanego „domem”. Rzecz w tym, aby pokonać ową schizofreniczność rozdzielającą „pracę” i „dom”, te dwa obszary często skrajnie odmienne nie tylko w sensie topograficznym, ale i aksjologicznym. Należy wprowadzić w ruch siłę destabilizującą tak jedną, jak i drugą sferę. „Niewymiernością” kategorii tworzących „dom” (takich jak stabilne wartości rodzinne, religijne i narodowe) wstrząśnie teraz tektonika raptownych zmian właściwa rynkowi, ale i odwrotnie — to, co wydawało się całkowicie samowystarczalne i odrębne w swym poddaniu się zasadzie mobilności i ekwiwalencji (ta zaś obejmuje nie tylko przedmioty, ale także ludzi i ich zachowania oraz decyzje, kreując świat, w którym to, co nowe, jest udomowiane za pośrednictwem mechanizmu ekwiwalencji, np. nowy silnik samochodowy jest „ekwiwalentem” dwóch starych, zastępowanych ze względu na oszczędności w zużyciu paliwa), zostaje „poruszone” siłą nienależącą dotąd do jego obszaru.

4.

„Gdzie?” przywraca nam zatem zdolność do bycia zaskoczonym tym, czego (na pierwszy rzut oka przynajmniej) nie ogarniamy (stąd zdziwione „gdzie tam?!”, jakim reagujemy na jakąś rażąca nas sugestię). „Miejsce” i „dom” winny zatem stać się obszarem pojawiania się owej zdolności. Aby tak było, nie mogą być ujmowane ani w kategoriach nieustannego ruchu (w nim bowiem nie ma „miejsca” na miejsca), ani trwałego spoczynku (ten bowiem najchętniej zamyka się na to, co zewnętrzne, a zatem i na to wszystko, co „poruszone”, zmierza w jego stronę). Tak rozumiany „dom” zakłada więc, że jestem w nim w głębokim sensie „poruszony”. Odczytuje ten imiesłów w kilku znaczeniach: (1) moja relacja ze światem nie wyczerpuje się w czysto racjonalnych kategoriach (takich jak „użyteczność”, „skuteczność” itp.). Teraz włącza się bogata struktura emocjonalna, która nie unieważnia konstrukcji rozumu, lecz ogranicza ich prawo do wyłączności w kształtowaniu obrazu świata; (2) zostają więc „na-ruszone” dotychczasowe „fundamenty” mojego postępowania. Nie oznacza to ich unieważnienia czy wyeliminowania, lecz otwiera konieczność krytycznej ich oceny; (3) tym samym zostaje „ruszony”, wysadzony z bezpiecznego dotychczas miejsca, wprowadzony w ruch i wyprawiony w drogę. Wejście i wyjście — to dwie

modalności „domu”, które winienem mieć stale na uwadze. „Znaczenie staje się tylko poprzez ruch. Żadnego modelu, systemu, lecz ruch, który przenika przez pola matrycy”²⁵.

5.

„Gdzie?” wiąże więc miejsce i ruch, usytuowanie z ukierunkowaniem. Jedyne takie miejsce, jedynie takie „gdzie?” może być „domem” otwartym nie tylko dla mnie i dla tego, co moje, ale również i dla innych. Jean-Luc Nancy spogląda na *polis* jako na obszar nie tyle poddany ściśle zasadzie terytorialności, ile taki, w którym dokonuje się „przebicie” granic terytorium, tak że jawi się on nie jako przestrzeń zamieszkiwania, ale witania i żegnania. Nie „gdzie?”, ale raczej „skąd?”, nie *where?*, lecz *from where?*: „*Polis* to miejsce skąd (raczej niż „gdzie”), miejsce, z którego — chociaż nie oznacza to wcale konieczności jego opuszczenia, opuszczenia świata będącego związkiem miast, narodów, ludów i państw — można kreślić, malować, marzyć, śpiewać, myśleć, czuć «dobre życie», odnoszące się w jakimś niedoskonałym sensie do nieskończonego, jakie obejmuje każde «dobro»”²⁶. Zatem nie „gdzie?”, lecz „skąd?”, a dokładniej „z gdzie?” nadaje bieg naszemu myśleniu o domu. W tym przejściu wyraża się sejsmiczna siła przyimków. Mamy teraz do czynienia z domem jako miejscem niemal nieskończonych transformacji; „gdzie?” domagające się trwale lokalizującej odpowiedzi („tu” albo „tam”) ustępuje miejsca ruchowi, przesunięciom i uskokom. Jeszcze jedna ważna okoliczność: „odejście” nie jest (a przynajmniej nie musi być) dosłownym opuszczeniem granic miejsca; jest dyspozycją do tego, by uznać miejsce za zawsze gotowe do przyjęcia tego, co nie moje i co niedomowe. Tak pojmowany dom znajduje się zawsze w stanie przebudowy, zawsze już „po-ruszony” tektoniką bycia, znajdującą najlepszy wyraz w sejsmicznej gramatyce przyimków.

„Jeśli już w najdrobniejszym przyimku, tej najmniejszej części języka, kryje się kwestia podróży, jak w ogóle można cokolwiek rozpocząć? Skąd

²⁵ K. White, *Poeta kosmograf*, przeł. K. Brakoniecki, Olsztyn 2010, s. 15.

²⁶ J.L. Nancy, *The Truth of Democracy*, przekł. ang. P.A. Brault and M. Naas, New York 2010, s. 27.

i w jakim kierunku należałoby rozpocząć, aby dotrzeć do celu?”²⁷. Warto przyjrzeć się tym zdaniom, bowiem zawiera się w nich istotne dla nas spostrzeżenie. Ponieważ przyimek wprawia w ruch mowę, wprowadza drżenie i niepokój nawet w pozornie najbardziej stabilne wypowiedzi, zatem, istotnie, wszystko znajduje się już „w trakcie” (a także i „na” trakcie). Naturalne dążenie do lokalizowania podsztyte jest głęboką koniecznością de-lokalizacji; każde przyjsie jest już od razu wyjściem. Droga, którą postępujemy, kończy się ostrzeżeniem: nie możemy uniknąć lokalizowania, adresowania, bowiem to tam właśnie w sposób jawny i oficjalny moje życie splata się z roszczeniami administracji i zinstytucjonalizowanego życia. Ale nie powinniśmy bez reszty powierzać siebie adresowi i rozumieć siebie w kategoriach adresu. Przeciwnie — wyjście z takiej przestrzeni jest przejawem koniecznego oporu wobec rutynowych form życia. Derrida „nigdy nie ustaje w ukazywaniu nam, iż najogólniej rozpatrywany problem terytorializacji wymaga właśnie wyrzeczenia się *wszelkich prostych form* terytorializowania”²⁸. Wygląda więc na to, że przyimek jest siłą, która umożliwia, uprawnia i dodaje wypowiedzi energii, zmieniając ją w działanie, natomiast pozostałe części mowy obciążają wypowiedzi, stanowią ich balast, unieruchamiają i wprowadzają w stan inercji. Przyimek może spełniać taką rolę właśnie dlatego, że nie rzuca się w oczy, nie stwarza pokus pomnikowego ideologizowania i monumentalizowania tego, co stanowi przedmiot wypowiedzi. Nie lokalizuje w sposób „prosty”; to, do czego się odnosi, nie jest ani „tu”, ani „tam”. Jest w drodze. Nie rozpoczyna podróży i nie dociera do miejsca przeznaczenia.

²⁷ C. Malabou i J. Derrida, *Counterpath. Traveling with Jacques Derrida...*, s. 16.

²⁸ Tamże, s. 14.

6.

„Z-gdzie?” należy więc do kręgu „po-ruszenia”, przy czym „poruszenie” owo nie ma charakteru „technicznego”. Nie nazywa utraty konturu przez przedmiot, a przeciwnie — „po-ruszony” świat, czy też inaczej — świat odbierany przeze mnie jako „po-ruszonego” (z miejsca, ale także poruszonego emocjonalnie; świat nieobojętny, którym się przejmuję, a zatem świat „przejmujący”), nabiera kształtów. Podkreślmy liczbę mnogą, gdyż bez niej nie możemy się obejść: nie chodzi bowiem o jeden, zbiorowy, ogólny obraz i kształt rzeczywistości, lecz przeciwnie — chodzi o obfitość takich kształtów, ich mgławicową przemienność i zmienność ich konstelacji. „Po-ruszony”, „wy-ruszam” w świat inaczej niż Don Kichote, dla którego wszystkie zdarzenia, mimo ich różnorodności, sprowadzały się do jednego wzoru; mnogość narracji tworzących rzeczywistość zmieniała się w potężną, lecz pojedynczą opowieść rycerskiego romansu. Mimo zmieniających się krajobrazów don Kichote zawsze znajduje się w jednym miejscu, jednym „gdzie”. Bachtin powiedziałby, że owo „gdzie” to chronotop rycerskiego romansu.

7.

„Gdzie jestem?” — to pytanie, mimo swej obezwładniającej banalności, winno wprowadzić nas w najwyższe ożywienie. W momencie, w którym porzucimy wszelkie automatyczne i trywialne odpowiedzi, stanowiące jedynie „geograficzną figurację życia” (do tej frazy Derridy jeszcze powrócimy), pytanie „gdzie jestem?” nabiera nadzwyczajnego znaczenia. Ukazuje ono pozorną naszą wiedzę, jednocześnie trafnej i prawdziwej (jestem np. w Jerozolimie), oraz całkowicie chybionej, bowiem nie zawiera się w niej nic prócz samej nazwy, która dźwięczy głucho jak wydrążona tykwa. „Czy jestem w Jerozolimie?”²⁹ — pyta siebie Derrida, dając do zrozumienia, że odpowiedź w prostych kategoriach lokalizującej miejsce onomastyki geograficznej jest dekonstruowana od wewnątrz przez szczególne działanie czasu. O ile odpowiedź geograficzna może jednoznacznie potwierdzać fakt obecności, o tyle geo-polityko-poetyka nie będzie tak zdecydowana.

²⁹ J. Derrida, *How to Avoid Speaking. Denials*, w: *Languages of the Unsayable*, eds. S. Budick and W. Iser, New York 1989, s. 13.

Mówimy o geo-polityko-poetyce, aby zasygnalizować wielorakie siły, których rozważenie okazuje się niezbędne, by odpowiedzieć na pytanie „Czy jestem w Jerozolimie?”, o ile interrogację tę mamy potraktować z należną jej powagą. „Geo-” nie tylko kieruje nas w stronę geografii i geologii, mówiących o strukturze skał tworzących to miejsce, ale także każe nam wziąć pod uwagę to, jak naturalna skała przedłuża się w konstrukcjach kamiennych świątyń i związanych z nimi obrzędów („Jerozolima] to także miejsce, gdzie wznosił się wielki Meczet Jerozolimski, miejsce zwane Skalną Katedrą nieopodal wielkiego meczetu El-Aksa, gdzie miała się dokonać ofiara Ibrahima”³⁰). „Polityko-” zabrania nam jakiegokolwiek odpowiedzi na pytanie „Czy jestem w Jerozolimie?” bez zadania sobie trudu wejścia w niezwykle i mroczny labirynt historii, który umieścił Święte Miasto w samym sercu narodowych i religijnych konfliktów o skali tak dramatycznej, że zapewne sami uczestnicy owych konfliktów nie potrafili udzielić jasnej odpowiedzi na pytanie, „czy są w Jerozolimie” („Jest to więc miejsce święte, lecz także miejsce sporne, będące ośrodkiem radykalnego i zapalczego sporu, miejsce, o które walczą wszystkie religie monoteistyczne, wszystkie religie jedyne Boga transcendentnego będącego absolutnym Innym”³¹). „Poetyka” każe nam zastanowić się nie tylko nad bogatą literaturą żywioną przez to, co jerozolimskie, ale także nad poetyką rytuałów ofiarniczych owocujących modlitwą próbującą „uchwycić to, / co nie chce mieć imienia, / coś co kształty może ma / błękitnych fal i szarych skał, / co soli twardy smak zna”³².

8.

„Czy jestem w Jerozolimie?” wymaga zatem odpowiedzi nieformułowanej w czasie teraźniejszym. Ten bowiem, ściągając wszystko do jednego momentu i miejsca, nie jest w stanie sprostać złożoności zagadnienia. Pytanie „Czy jestem w Jerozolimie?”, gdy okazać mu należyta powagę, wywołuje następne, niezbędnie mu towarzyszące i prowadzące nas przez labiryntową ścieżkę geo-polityko-poetyki: „Co właściwie oznacza mieszkać w Jerozolimie?”. Zwróćmy uwagę na ruch czasowników: nie wystarczy my-

³⁰ J. Derrida, *The Gift of Death*, przekł. ang. D. Wills, Chicago 1995, s. 69.

³¹ Tamże, s. 70.

³² K. White, *Poeta kosmograf...*, s. 100.

śleć w kategoriach „jest”, należy koniecznie uwzględnić wszystko, co składa się na mozaikę problemów objętych czasownikiem „mieszkać” (*live*). „Czy jestem w Jerozolimie?” wymaga więc mocnego zaakcentowania „jestem” (jakby w geście przywołującym Heideggerowską krytykę nowoczesności jako epoki, która „zapomniała”, co znaczy „być”), a jeśli tak uczynimy, pytanie przeformułuje się w „Czy wiem, co oznacza mieszkać w Jerozolimie?”. Teraz znajdujemy się jednak w tak gęstej materii, że wymaga ona nie tylko wiadomości i wiedzy, ale „czasu”. Wszelka próba odpowiedzi nie mieści się w wąskich ramach aktualnego momentu, musi wyjść poza jego nawias. Jest do pomyślenia w gramatyce czasu przeszłego (wiem, co oznaczało „mieszkać” w Jerozolimie nie tylko w dawnych wiekach, ale nawet wczoraj) lub przyszłego (wciąż pracuję nad tym, co oznacza „mieszkać” w Jerozolimie).

9.

„Mieszkać” — traktowane z szacunkiem, jakiego zwykle nie okazujemy temu słowu — znaczy przebijać się niestrudzenie przez morze szczegółów, detalicznych historii życia ludzi i kamieni, w stronę możliwości „zamieszkiwania”. Już nie ja jestem tu najważniejszy, bowiem nawet mój adres nie wyobcowuje mnie i nie wyłącza poprzez umieszczenie w jednym tylko miejscu, w którym pozornie „mieszkam”. Teraz moja historia tworzy jedną z nitek ogromnej tkaniny i mogę powiedzieć, że „zamieszkuję” tylko o tyle, o ile wykonam wysiłek „przypomnienia” mnogości tych innych nici, nici egzystencji innych, sobie, który najczęściej o nich zapominam. „Zamieszkuję”, gdy moja pamięć dokona nad-ludzkiego wysiłku, który przeniesie mnie w to-co-nie-ludzkie, a tym samym wyswobodzi mnie, czasowo przynajmniej, z władania nawyku, który zdaniem Prousta „osłabia wszystko”. „Zamieszkiwać” oznaczałoby zatem „być” w mocnym sensie pozwalającym włączyć w moje bycie bycie innych oraz „przypomnieć” sobie „zapomniane” bycie tego-co-nie-ludzkie. Odpowiedzieć na pytanie, „Czy jestem w Jerozolimie?”, które wyewoluowało w stronę kwestii „Czy wiem, co to znaczy mieszkać w Jerozolimie?”, może ten, kto „przypomniał” sobie, przeżył to, co poza nim. Przywołany przed chwilą Proust napisze, że „najlepsza część naszej pamięci jest poza nami”, co oznacza — wyjaśnia dalej — „w nas, aby lepiej rzec, ale ukryta własnym naszym spojrzeniem, w mniej lub więcej długim

zapomnieniu”. Aby wiedzieć, co znaczy „mieszkać”, trzeba „przypomnieć” sobie to, co było „długo zapomniane”, a dokładniej rzecz ujmując, nigdy nie było pamiętane świadomie. Trzeba „przypomnieć” sobie to-co-nie-ludzkie, aby „zamieszkiwać” prawdziwie po ludzku. Proust nie pozostawia co do tego wątpliwości — to, co mamy wydobyć z „długiego zapomnienia”, należy do świata nie-ludzkiego, jest „w dżdżystym podmuchu wiatru, w zaduchu pokoju lub w zapachu pierwszego ognia na kominku, wszędzie gdzie odnajdujemy z samych siebie to, czym nasz intelekt, nie mogąc tego spożytkować, wzgardził [...]”³³.

10.

„Z-gdzie?”: tak odbieram miejsce wtedy, gdy otwiera mnie ono na to, co za Andrzejem Stasiukiem nazwalibyśmy „otchłanią geografii” (D, 40). „Otcchłań” jest rzeczownikiem, który nie powinien ująć naszej uwagi. Wszystko, co się znajduje w „otchłani”, pozbawione jest jednoznacznej postaci, kryje się w zatrwającej odległości, zasłonięte niebezpiecznym oparem (w miarę rozwijania się opowieści o przygodach Artura Gordona Pyma E.A. Poe czyni z takiego przesłonięcia motyw przewodni). Ale jednocześnie owa nieokreśloność nie jest czystą magmą, bezładnym przelewaniem się kształtów, a jeśli nawet byłaby, to i tak mogę ją pojąć tylko jako wariacje (w całej dwuznaczności tego słowa) na temat kształtów; są one przeze mnie wymyślane i wyobrażone, tak że w „otchłani” powstaje jakiś osobliwy świat zawieszony między realnym a nierzeczywistym. Świat, który „ma miejsce”, a jednocześnie (jeśli rozumieć miejsce jako wiążący zarys konturu, np. adresu i czterech ścian domu) jest go pozbawiony. „Otcchłań geografii” (Stasiuk) jest utopistyczną (lecz nie „utopijną”) przestrzenią, o której pisze Louis Marin jako o pewnym „zewnętrzu”, „miejscu nie na miejscu”³⁴ (*place out of place*), miejscu, dla którego miejsca zabrakło, a więc miejscu bez adresu. To przestrzeń nienależąca ani do „tak”, ani do „nie”, przestrzeń mieszcząca się pomiędzy nimi, przestrzeń jakby „neutralna”.

³³ M. Proust, *W cieniu zakwitających dziewcząt*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1992, s. 204.

³⁴ L. Marin, *Utopics: The Semiological Play of Textual Spaces*, przekł. ang. R. Vollrath, NJ 1984, s. 7.

11.

„Z-gdzie?” patronuje znak zapytania, bowiem skoro rozgrywa się ono między „tak” a „nie”, zapytywanie (i wszelkie jego formy, takie jak dopytywanie, rozpytywanie itd.) będzie jego żywiołem dyskursywnym. Głęboki sceptycyzm Pereca („Nigdy nie zdołamy wytłumaczyć lub usprawiedliwić istnienia miasta”³⁵) jest wyrazem doświadczenia owej osobliwej „neutralności” przestrzeni, wyciągniętej poza bezpieczną domenę adresu. Być może to ma na myśli Marin, podkreślając, że tego rodzaju doznanie przestrzeni otwiera także i w mowie przestrzeń, której język nie jest w stanie podolać. „Gubiąc się” w przestrzeni, nieuchronnie musimy „zgubić się” w języku („Tutaj mogę się zgubić; cały czas chodzi mi o to, aby się zgubić”³⁶), który do tej pory wydawał się posłusznym narzędziem. W tym samym fragmencie Marin akcentuje jeszcze dwie sprawy. Najpierw tę, że tak pojmowana przestrzeń, wyzwolona z lokalizującej mocy adresu, silnie wiąże się z fikcjonalnością literatury i wszelkiego typu refleksyjnie zapytującym badaniem, stając się czymś w rodzaju niekończącej się polemiki i czystej krytyki. A następnie że przestrzeń „neutralna” z konieczności sprzyja utopistycznym praktykom, bowiem wprowadza do historii i geografii niespodziewany dystans rozrywający gęsto splecione nici czasoprzestrzennej powierzchni. Oznacza to, że wyruszywszy z „gdzie?”, opuściwszy jego bezpieczną domenę adresu, powierzam się wielkiej sile tego, co będąc agonistycznym zmaganiem się, przeciwstawianiem się światu, pozostaje nieumiejęscowione zarówno w przestrzeni, jak i w mowie (*placeless contradiction in discourse*)³⁷.

12.

„Z-gdzie?” jako wędrówka mowy (zapytywanie), myśli (polemika), spojrzenia (przeźródło oswojona z ograniczającego władania adresu) musi być odsłanianiem się tego, co inne, co przyzywa mnie do dalszego ruchu, do porzucenia domu, do tego, aby „gdzie?” pojmować jako

³⁵ G. Perec, *Species of Spaces and Other Pieces*, przekł. ang. J. Sturrock, London–New York 1997, s. 62.

³⁶ C. Malabou i J. Derrida, *Counterpath. Traveling with Derrida...*, s. 13.

³⁷ L. Marin, *Utopics...*, s. 7.

„z-gdzie?”. Inny/Inne/Obce/Nieswojskie — to, co zapobiega temu, bym trwale zadomowił się pod jakimś „adresem”, czuje się tu w swoim żywiole. Lub raczej odwrotnie, to ja wkraczam teraz w gościnę żywiołu Obcego/Niedomowego. Dom nie znika z mojego myślenia. Odyseusz jest figurą, która najlepiej patronuje naszym wysiłkom; to ten, który dążąc do domu, nieustannie natrafia na domy innych, zatrzymujące go siłą urody i gościnności swych gospodyń (Nauzykaa) lub czarów erosa (Circe). Ale pewnie lepiej, aby dom mający być ostatecznym zakończeniem podróży, nigdy nie pojawił się na horyzoncie; wszak nawet i on nie jest już swoim „domem”; zawładnęli nim zalotnicy niecierpliwie i podstępnie dążący do ostatecznego wyeliminowania nieobecnego i tak gospodarza. Bezpański dom Odysa. Niech więc „dom” będzie projektem utopistycznym, zarysem, myślą, która zawiera w sobie mechanizm uniemożliwiający jej spełnienie. Marin: „Utopia nie należy do jutra, nie mieści się w porządku czasu. Jest *nigdzie*, zatem ani jutro, ani wczoraj. [...] Nie wiąże się też z nadzieją, wywodzi się bowiem z tego, co niespodziewane. Jej podstawą jest zaskoczenie, jakie odczuwamy, doznając przyszłości zawartej w każdym mijającym momencie «teraz»”³⁸. Dlatego utopia nie powinna stać się projektem politycznym. Polityka dąży do nadania rzeczywistości trwałego konturu, zamrożenia jej form i kształtów. Dlatego tak trudno mówić o polityce miejskiej przestrzeni.

13.

„Z-gdzie?”: możemy je także pomyśleć jako ożywienie wyobraźni, ta bowiem jest niezbędna do prowadzenia owej agonicznej polemiki ze światem, jaką stanowi przestrzeń zwana przez Marina „neutralną”. Specyficzna przenikliwość spojrzenia pozwala nam wówczas na przebywanie wśród ludzi bez ulegania nieodzownym w ludzkim świecie formom i rutynie. Zyskując takie spojrzenie, stajemy się jakby po trosze niematerialni; widzimy innych lepiej niż zazwyczaj, lecz oni, jak się wydaje, nie dostrzegają nas, a zatem i nie odczuwają potrzeby chronienia się za dodatkowymi maskami i przebraniami. Znamienny fragment u Stasiuka: „Pomiędzy ludźmi, pomiędzy ich ciałami wyobraźnia zamiera. Przechadzają się jak socjologiczne i psychologiczne figury. Życie przybiera gotowe formy, odbija, załamuje światło i jestem

³⁸ Tamże, s. 274.

bezradny. Twarze, ramiona, piersi, pośladki — kompletna klęska analizy” (D, 83). To jest przestrzeń, którą zawiaduje adres; wszak wszystko w niej, nie tylko domy, ma swoją tabliczkę znamionową. O każdym przedmiocie dowiadujemy się, kto i gdzie go wykonał. Tymczasem w spojrzeniu, jakie wyzwala przestrzeń „neutralna” (przynajmniej — niefortunna to nazwa), chodzi o coś innego: (1) o to, aby być wśród innych, nie wyrzekając się wyobraźni; (2) o to, aby uchwycić życie, zanim znajdzie się w uścisku formy; (3) o to, aby świat stał się okazją do agonistycznej polemiki, której nie ma prawa położyć kresu żadna definitywna i udzielona raz na zawsze odpowiedź; (4) wreszcie o to, aby uświadomić sobie, że ani socjologia, ani psychologia (niezależnie od szacunku wobec zdobywczy tych nauk) nie potrafią oddać doświadczenia takiej przestrzeni współ-bycia z innymi, w której życie znajduje się ledwie na krawędzi formy. Próby opisu tej przestrzeni, które tu podejmujemy, nazywamy oikologią, nauką o domu sprzed („gotowej formy”) domu.

14.

„Z-gdzie?” swoją gramatyczną konstrukcją wyzwalaającą anarchistyczne zdolności przyimka, znakiem zapytania odsuwającym na dalszy plan pokusy odpowiedzi, a także łącznikiem, o którym już Emily Dickinson i Edgar Allan Poe wiedzieli, że służy jako obszar cierpliwego namysłu, sprzeciwia się światu, w którym przestrzeń poddana jest władzy procedur i technik prowadzących do „zamierania” wyobraźni i do obdarzania ludzi widmową egzystencją „figur”. Tam, gdzie życie przybiera „gotowe formy” i gdzie zamiera wyobraźnia, panuje smutek nie tyle wynikający z jakiejś określonej sytuacji czy formuły (np. z proklamowania stanu wyjątkowego), ile narzucający się w samej istocie owych form, jakie życie przyjmuje bez sprzeciwu. „Imperium nie jest przeciwnikiem, z którym zderzamy się w otwartej, czołowej konfrontacji. Jest ono rytmem narzucającym się naszemu życiu, sposobem udzielania i rozpraszania rzeczywistości. Mniej chodzi tu o jakiś porządek świata, bardziej zaś o smutne, ciężkie i militarystyczne pozbywanie się owego porządku”³⁹. Chodzi więc w oikologicznej refleksji o porzucenie smutku domu swojskiego, domu dla siebie i swoich, i o możliwość odzyskania radości z domu i tego, co domowe. Tam, gdzie życie przyjmuje „gotowe

³⁹ The Invisible Committee, *The Coming Insurrection*, Cambridge, Mass. 2007, s. 13.

formy”, „domowe” jest ukrytym sposobem zaprogramowania egzystencji w imię „niejasnej zależności” (*fuzzy dependency*) po to, aby wszystko wydało się „znajome”, a zatem pozbawiło nas wrażliwości na niedogodności struktur, jakie przybrała rzeczywistość. „Domowe” i „rodzinne/rodzime” stają się kategoriami usprawiedliwiającymi różnorodne techniki, którymi „pozbawia się nas prawdziwie palącego się w nas żaru, a pod pretekstem, że «dom» wychowuje nas, techniki owe sprawiają, że rezygnujemy z prawdziwej dojrzałości, porzucamy to, co stanowi o powadze dzieciństwa”⁴⁰. Mówiąc krótko: to, co domowe, umiera jako treść, zachowuje się natomiast jedynie jako forma. Oikologia rozpoznaje ten proces i stara się go odwrócić.

15.

„Z-gdzie?” jako zaproszenie do wyruszenia dla tych, którzy zostali poruszeni mniej, posiada więc swoje specyficzne spojrzenie na świat. Nie lekceważy ono materialności brył domów, nie porzuca w górnolotnym uniesieniu murów i ścian; przeciwnie — postrzega je wyraziściej, gdyż ich ciężar i wagę ocenia nie dla nich samych, lecz na tle tego, co niematerialne. To, co ciężkie, zyskuje znaczenie nie z powodu swego ciężaru, lecz dlatego że wobec wielkiej lekkości okazuje się czymś innym niż dotychczas. Czym jest owo „lekkie”, którego ducha Nietzsche dociekał w trzeciej części *Zaratustry*? Odpowiedzmy: powietrzem i przepelniającym je światłem. Spojrzenie operujące w przestrzeni „neutralnej” dostrzega przedmioty na tle nieba, to zaś — gdy ująć je z punktu widzenia fizyki — jest niczym innym jak powietrzem i światłem. Znamy ten moment, w którym nagle architektura zaczyna — ciężko osadzona na ziemi — nie tyle otaczać (a może trafniej byłoby rzec: osaczać) nas, ile — niemal wzlatując — ledwie zarysowywać swój kontur, a my postrzegamy blask i kolor nieba. Oikologia musi więc być refleksją na temat światła; odwracając naszą uwagę od materialności ścian i domów, uzmysławia nam, jak bardzo byliśmy wobec nich niesprawni, ujmując je jedynie w ich masie i objętości. Myśl oikologiczna nie wyrzeka się materialności przedmiotu; przeciwnie — chce ją ocalić, odtworzyć, odsłonić, zmierzając w stronę przedmiotu lekkiego. Dopiero gdy spojrzeniem usiłujemy zmierzyć się z otchłanią nieba, przedmiot nabiera

⁴⁰ Tamże, s. 41.

istotnego znaczenia. Nie jest przedmiotem „dla” mnie i „dla” moich celów; najprawdziej może mi służyć, gdy wyrzeknie się bezpośrednio „mnie”, gdy nie ukaże się na moim tle, lecz gdy odbije, załamie światło, chwytając w ten sposób jego pozornie niedostrzegalny kształt. Stasiuk takie zadanie stawia swojemu spojrzeniu i swojemu pisaniu: „Zawsze chciałem napisać książkę o świetle [...]. Zdarzenia i przedmioty albo się kończą, albo giną, albo rozpadają się pod własnym ciężarem i gdy je oglądam i opisuję to tylko dlatego, że załamują na sobie blask, kształtują go i nadają mu formę, którą jesteśmy w stanie pojąć” (D, 49). Miasto jawi się teraz jako zbiór przedmiotów nadających kształt światłu.

16.

„Gdzie?” — jak widzimy — wymaga znaku zapytania, gdyż kruszy on pokusę pewności lokalizującego odniesienia. W dalszym ciągu mówimy o miejscu, ale teraz nie daje się ono zamknąć w kręgu terytorializującej logiki. Wprawieni w ruch, „po-ruszeni”, z konieczności wcześniej czy później przekraczamy granice miejsca. „Z-gdzie?” otwiera granice terytorium, których „gdzie?” chciałoby być czujnym strażnikiem i opiekunem. Jeżeli będziemy pamiętać o tym, że greckie *polis* opierało swą konstrukcję na zasadzie precyzyjnego odgraniczenia jednego, macierzystego terytorium od wszystkich pozostałych, klasyfikowanych jako „obce” lub „barbaryjskie”, wówczas okaże się, że „z-gdzie?” jest nie-polityczne, bowiem zawiera w sobie i indukuje ruch, dla którego granice nie stanowią żadnej zapory. Można zatem mówić o kosmopolityzmie, jaki daje o sobie znać, kiedy rozważamy „z-gdzie?”. „Słowem «polityczny» posługujemy się w jego greckim znaczeniu, jako europejskim pojęciem, zawsze wcześniej zakładającym istnienie państwa, odnoszącym się do formy polis, związanej ściśle z autochtonicznością i terytorium zamieszkiwanym przez naród”⁴¹.

17.

„Z-gdzie?” poszerza krąg sąsiedztwa: w świecie „po-ruszonym”, gdy miejsce jest w istocie „miejscem-z-miejsca”, okazuje się, że sąsiedztwo

⁴¹ Jacques Derrida, *Learning to Live Finally. The Last Interview*, przekł. ang. P.A. Brault i M. Naas, New York 2007, s. 45.

jednocześnie rozrasta się (wciąż napotykały nowe otoczenia) i kurczy (już niewielkie są szanse na to, bym trwale zadomowił się w jakimś środowisku, aby jedno otoczenie stało się na stałe moim). Następuje coś, co można by nazwać rozpraszaniem się sąsiedztwa. Tak w sensie socjologicznym (dzielnice, *neighbourhoods*, przestają pełnić rolę ochronnego kokonu, w którym nie czuję się anonimowym uczestnikiem ludzkiego tłumu, w coraz mniejszym stopniu są w stanie znać mnie — to znaczy moje imię — i tym samym bronić mojego imienia), jak i urbanistycznym (poszczególne *neighbourhoods* tracą swe ostre kontury, w miarę jak miasto rozrasta się, stając się coraz bardziej amorficzne). „Dlaczego nie mielibyśmy przypisać większej wagi rozproszeniu? Zamiast mieszkania w jednym miejscu próbując daremnie zebrać się tam w sobie, dlaczego nie moglibyśmy mieć pięciu albo sześciu pokoi rozrzuconych po całym Paryżu?”⁴² — pyta Georges Perec. Pytanie pozostanie bez odpowiedzi, bowiem tylko wtedy może prowadzić nas przez sferę „z-gdzie?”.

18.

„Gdzie?”: adres, który dokładnie „namierza” pewną lokalizację, wydobywa ją z nieokreśloności przestrzeni. Wbrew oczekiwaniom codzienne doświadczenie kilku dobrze zlokalizowanych miejsc dokonuje się na tle rozległego przestworu geograficznego, który podlega organizacji i planowaniu przestrzennemu (ulice mają nazwy, domy nie kryją tabliczek z numerami), ale żadne z tych miejsc nie jest mi znane, nie łączy się ze mną, nie przecina moich szlaków, a zatem nie uczestniczy bezpośrednio w moim życiu — rozmywają się one w wielkim żywiole przestrzeni. Nawet gdybym skrupulatnie sfotografował cały przebieg ulicy, ze wszystkimi domami, pozostałyby one jedynie fragmentem wielkiej, magmatycznej nieokreśloności miasta. Nie wiedziałbym nic o ludziach zamieszkujących te domy, a przecież to w ich losach skumulował się bogaty w wydarzenia czas. Byłbym jedynie przechodniem w ich przestrzeni, która dla mnie pozostaje nieokreślona, i pozostałbym obcy ich czasowi. Moje spojrzenie, pozornie poddające się rygorowi wyznaczonemu ciągiem zabudowy, faktycznie rozbiega się w odległej przestrzeni, której nie jest w stanie opanować. „Myśl i wzrok rozpelzły się na wszystkie strony i nie natrafiały na żaden opór” (D, 40):

⁴² G. Perec, *Species of Spaces...*, s. 59.

oto paradoks doświadczania miasta — imponujące, onieśmielające nagromadzenie nieprzenikalnej materii, a jednak moje spojrzenie jest bezradne. Nic go nie zatrzymuje, nie gości, nie powstrzymuje przed dalszą drogą.

19.

W drugim tomie *opus magnum* Prousta Marcel podróżuje do Balbec, a położone niezbyt daleko od morza miasteczka zwrócone w stronę szlaku kolejowego ukazują podróżnemu swoje „nieprawdziwe” oblicze. Pomimo niewątpliwej materialności tej przestrzeni zapełnionej budynkami i instytucjami („wille”, „stacyjki”, „kasyno”), to co najistotniejsze, a co Proust nazywa krótko „życiem”, pozostaje eterycznie ulotne poza zasięgiem spojrzenia. Podróżny nie pozna niczego poza fasadami, pozostanie gościem gości odwiedzających te miejsca. „Złożone z paru willi, uświetnionych kortem tenisowym, a niekiedy kasynem, którego chorągiew trzepotała się na chłodnym wietrze, zębata i płochliwa, stacyjki te ukazywały mi pierwszy raz swoich zwyczajnych gości, ale pokazywały mi ich niejako zewnętrzną powierzchnię — tenisiści w białych czapeczkach, naczelnik stacji mieszkający przy swoich tamaryszkach i różach, dama w *canotier*, która, kreśląc codzienną linię swojego na zawsze nieznanego mi życia, wołała ociągającego się charta i wchodziła do willi, gdzie lampa była już zapalona — a obrazy te, dziwnie zwyczajne, obrażająco pospolite, ranily okrutnie moje obce spojrzenia i moje wykołejone serce”⁴³. Niewątpliwy paradoks, na który musimy natknąć się, gdy rozważamy życie społeczne: instytucje i urządzenia administracyjne i techniczne, tworzące wielce skomplikowaną i wymagającą precyzji strukturę społeczeństwa, nieustannie konfrontowane są z tym, co wymyka się wszelkiej precyzji, wszelkiej społeczności. Społeczne podsztyte jest tym, co przed-społeczne. Z jednej strony mamy system kolei żelaznej, warunkowany dokładnością spojrzenia pozbawiającego świat wszelkiej tajemnicy; z drugiej — *une vie que je ne connaissais jamais* — życie ludzi (także społeczne) zamieszkujących mijane miejscowości; życie, które na zawsze pozostanie tajemnicą. Mocna przestroga dla badających społeczeństwo: o ile nie pozostawi się miejsca dla tajemnicy egzystencji ludzi tworzących społeczeństwo, o ile nie wypracujemy języka zdolnego odnieść się w jakiś sposób do owej tajemnicy, o tyle obraz społeczeństwa będzie

⁴³ M. Proust, *W cieniu zakwitających dziewcząt...*, s. 221.

ulomny, bowiem przedstawi nam nie więcej niż „zewnątrzną powierzchnię” (*par leur dehors*) ludzkiego życia razem.

20.

Owo bycie razem musi znaleźć metodę nawiązania do bycia każdego indywiduum z osobna. To z kolei wiąże się z umiejętnością dostrzeżenia i opisanego szczegółów, które z jednej strony wplatają się w sieć tworzącą społeczną organizację rzeczywistości (system oświetlenia, któremu zawdzięczamy możliwość zapalenia lampy po zmroku), z drugiej zaś należą zawsze do sfery prywatnej każdego indywiduum decydującego się na zaświecenie lampy. Pierwszy krąg może być poddany szczegółowemu badaniu (socjologowie i statystycy z trudem będą mogli wskazać ilość zużytej energii, czas najwyższego wykorzystania mocy energii, wysokość opłat itd.); drugi jednak ledwie podlega dotknięciu, mogącemu być dziełem pędzla, którego delikatny ruch potrafi oddać rozkład światła i cieni na fasadzie budynku lub na twarzy siedzącego przy lampie człowieka. To ma na myśli Proust, gdy mówi o damie w słomkowym kapeluszu, która przywołując charta, wchodzi do domu, gdzie już jarzy się światło: „une dame, coiffée d'un canotier, qui, décrivant le tracé quotidien d'une vie que je ne connaissais jamais rappelait son lévrier qui s'attardait et rentrait dans son chalet où la lampe était déjà allumée”. Rozumienie bycia razem musi zatem uwzględniać to, co zachowuje swoją tajemnicę jako przed-społeczne, i właśnie dzięki temu przed-społecznemu charakterowi współtworzy strukturę społeczności. To, co „zwyčajne” i co jako element konstytuujący rutynę społecznego życia podlega badaniom i opisom socjologicznym, teraz odzyskuje coś, co nie podlega owemu badaniu; owo „coś” nie unieważnia danego zjawiska, nie przeprowadza jego demontażu, ale odsłania jego wewnętrzną tajemniczość. Wystarczy spojrzeć na słynny obraz Renego Magritte'a, aby uchwycić to, o czym mówimy: lampa zapalona przed domem niczym nie różni się od tysięcy podobnych urządzeń, a jednak jest w niej coś, co sprawia, że nie tracąc swej zwyczajności, staje się „nadzwyczajnie zwyczajna”. Proust mówi *étrangement usuelle*, „dziwnie zwyczajne”. Badanie miejscowości, dociekanie naszego „gdzie?”, jeśli ma być rzetelne i nie ma omijać sytuacji życiowych na rzecz abstrakcyjnych modeli, musi prowadzić przez to, co „dziwnie zwyczajne” i co dzięki temu zmienia charakter przedmiotów i sytuacji, z których utkana jest nasza codzienność.

21.

To odnajdziemy we frazie *dédaigneusement familières*, którą posługuje się Proust, by oddać owo wybicie nas z codzienności, zachodzące nie poprzez wyrwanie nas z niej, lecz przeciwnie — poprzez głębsze w niej zanurzenie. „Dziwnie zwyczajne” to „niecodziennie codzienne”. Niecodziennosc nie leży poza codziennością, lecz w samym jej sercu, a dokładnie — w pęknięciu między „zewnętrzną powierzchnią” przejawów codziennego życia a jej niepoznana przez nas głębia. To moja nie-wiedza na temat codziennego czyni je niecodziennym. Spojrzenia stają się „obce”, *mes regards inconnus*, przede wszystkim dla mnie samego, bowiem to, co do tej pory traktowałem jako mechaniczną oczywistość, którą zawdzięczałem fizjologicznej sprawności oka i mózgu, teraz odsłania swą zdradę: nie widziałem tego, co widziałem. Spojrzenie, nagle jakby „odklejone” od rutynowego widzenia, nie może nie zachwiać samym podmiotem. Wszak to, co do tej pory było niezawodne — wzrok kreujący równie niezawodną dla mnie rzeczywistość, obdarzoną solidnymi kształtami — zawodzi mnie i pozostawia bezradnym. Zostałem „wstrząśnięty”, tracąc dotychczasowe *domicilium*, wysiedlony z samego siebie przez dziwną zwyczajność życia, do którego nigdy nie przeniknę. *Mon coeur dépaycé*, piękna fraza Prousta mówiąca o wysiedleniu, utracie domu, przestrzeni do tej pory jakby gwarantowanej i bezpiecznej. Dopiero gdy moje bycie (*mon coeur*) zostaje „wyrzucone” z siebie, gdy staję się „uchodźcą”, dopiero wtedy mogę próbować odnieść się do owego „gdzie?”, w którym dzieje świat z innymi.

22.

Możemy zatem sformułować opinię następującą: złożone życie wspólnotowe, które w codziennej praktyce wyczerpuje się w widzialnych przedmiotach i wyraźnie zaznaczonych relacjach strzeżonych sankcjami prawa, kształtuje się, wynurzając z żywiołu, którego nie jestem w stanie się „dopatrzyć”. Niewidzialne jest dalekie, lecz nieodzowne zaplecze bycia razem wspólnoty. Aby się do niego zbliżyć, muszę wydostać się na skraj owych dobrze ustabilizowanych zjawisk tworzących świat wspólnoty, stanąć na ich brzegu, wychodząc z bezpiecznych schronień, jakich dostarcza mi wspólnota. Takie bycie, które określimy za Proustem jako bycie *dépaycé*,

wyprowadzające mnie na peryferia wspólnoty, wyrzuca mnie z dobrze znanych kolein postępowania i rozumienia świata. Przekład Boya-Żeleńskiego doskonale oddaje tę okoliczność: jestem wówczas „wykolejony”, co nie tylko ostro artykułuje nagłą utratę decydującej i regulatywnej roli prowadzących mnie do tej pory praktyk, ale także dramatycznie kontrastuje tę sytuację wypadnięcia z kolein życia i związanej z tym wstrząsem dezorganizacji z niezłomnym i trwałym porządkiem wspólnotowych sposobów urządzania świata, doskonale symbolizowanych przez kolej, ów model technologicznej i administracyjnej precyzji i zorganizowania.

23.

To, co dzieje się na owym brzegu świata wspólnoty, regulowanym przez nawyki, wymaga wyobraźni. To dzięki jej wysiłkom drobne fragmenty i zdarzenia zachodzące w rzeczywistości są odbierane inaczej: nie jako elementy układanki pasujące do mojego życia i nadające mu niekwestionowane znaczenie, ale jako drobny żwir, który nie tylko nie tworzy żadnej znanej mi konstelacji, ale dodatkowo „uwiera” i deformuje mój sposób rozumienia świata. Życie przestaje teraz tworzyć zwykle, znajome i, dzięki nawykom, bezproblemowe otoczenie, w którym wszystko jest znane; przeciwnie — zostaje wyrwany z takiego obrazu życia, a przedmioty dotychczas zajmujące należne im miejsca wypadają z nich, stając się przedmiotami „nie na miejscu”. Rozważanie „gdzie?” prowadzi mnie teraz do wniosku, że życie dzieje się „gdzie indziej” niż „tu”, a przynajmniej zupełnie inaczej niż „tu”. Podróżując pociągiem, Marcel nieustannie doświadcza „wykolejenia”. Paradoksalnie, im sprawniej i prędzej wagony poruszają się po szynach, tym bardziej życie Marcela ze swoich „szyn” wypada. Ładna dziewczyna sprzedająca na peronie kawę „była jak gdyby częstką innego, nieznanego życia, oddzielonego jakby smugą od zwykłej mojej egzystencji, czerpiącego z przedmiotów inne wrażenia”⁴⁴. Mowa wyraźnie o dwóch „stronach” egzystencji, oddzielonych pewnym „szlakiem”. Rozdziela on życie „zwykle” i „znane” od tego, które od niego się odróżnia („une vie autre que celle que je connaissais”), przy czym graniczna linia jest nie tylko „smugą” (jak w tłumaczeniu Boya), lecz jako *un liseré* jest wyraźnym „obramowaniem”, „skrajem”, „obrębkiem” (jak w przypadku lamówki obrębiającej brzeg sukni).

⁴⁴ Tamże, s. 217.

24.

Są zatem co najmniej dwa „gdzie” egzystencji. Jedno po stronie „znanego”, regulowanego przez dobrze znane, jawne i zautomatyzowane nawyki („William James określił nawyk jako koło zamachowe społeczeństwa”⁴⁵), i drugie po stronie tego, co nieznajome, gdzie nawet to, co znane („przedmioty”), jest źródłem innych doznań. Pierwsze „gdzie” należy do sfery społecznej, drugie — chociaż zakłada nieuchronnie także otulinę społecznego, dla mnie, dla kogoś, kto stoi na „skraju” owej granicznej „lamówki” (*liseré*), pozostaje przed-społeczne. W świecie konstruowanej przeze mnie wspólnoty wspólnota znajdująca się po drugiej stronie pozostaje zagadką, którą mogę próbować ogarnąć wyobraźnią. Wiem, że wspólnota owa jest, ale nie wiem, jak wygląda życie w niej. Powiedzmy więcej, nie-wiedza i współpracująca z nią wyobraźnia oddziałują tak silnie, że dochodzi do momentu, w którym tamto mgławicowe, nie-moje życie przechwyci wszystko, co do tej pory uważałem za w najwyższym stopniu „moje”. Uczestniczyć we wspólnocie to tracić pewność „siebie” i „swojego” życia, którą odnajdujemy w życiu innego, z którym wiąże nas bez-wiedna nic przelotnego kontaktu. Opuszczam wtedy granice „gdzie”, w którym wszystko jest poukładane i na miejscu, doświadczając „gdzie”, które wstrząsa gotowymi konstelacjami i rozprasza ich elementy. Doświadczenie owego przejścia, *rite de passage*, z jednego do drugiego „gdzie” jest tak silne, że Proust zrównuje je ze śmiercią. Życie we wspólnocie to nieustające podtrzymywanie zakorzenienia życia w „gdzie” społecznym, to zaś jest możliwe w sposób mądry poprzez doznawanie ulomności i niewystarczalności takiego bytowania. Przed-społeczne jest źródłem energii życia społecznego. Rezygnując łatwo z przed-społecznego, wykazując egzystencjalne lenistwo, oddaję społeczne we władanie czystego nawyku i przyzwyczajenia, czyli „śmierci”. Dlatego Proust napisze, że oderwanie się od życia Innego, rezygnacja z uczestniczenia w tymże życiu, nigdy niepoznanym, „znaczyło umrzeć dla samego siebie”. „D’où sortir maintenant eût été comme mourir à moi-même” — wyjście z owego tajemniczego, lecz niezbędnego dla ożywienia mojego życia „z-gdzie” (*d’où*) przekształca „gdzie” społecznego świata.

⁴⁵ L. Koczanowicz, R. Włodarczyk, *Współczesna filozofia społeczna. Rozmowy i eseje o społeczeństwie obywatelskim i etyce demokracji*, Sopot 2009, s. 147.

25.

Nie-wiedza (zdolność do uznania czegoś poza sferą „mojego” i „znanego”) i wyobrażenia owocują empatią. „Nie rozstawać się na zawsze z istotą, która, choćby bez swej wiedzy, miała w nim [doświadczeniu życia — T.S.] udział!”, to zdanie Prousta wiele wyjaśnia: „*de ne pas être séparé à jamais de l'être qui y avait, même à son insu, participer*” — społeczne i wspólnotowe relacje, z konieczności i potrzeby odmierzające nasze wzajemne zobowiązania i powinności, opatrzone są sankcją czasu, ale by wspólnota była formą mądrego bycia razem, niezbędne jest to, co „niezmierzone” i „niewymierne”, a zatem także wyzwolone spod władzy miary ludzkiego czasu. Społeczny nawyk i procedury prawnego urządzenia społeczeństwa mówią o tym, że siatka powiązań we wspólnocie obejmuje wiele konkretnych, lecz zmiennych usytuowań i ról, a więc że nic nie jest „na zawsze”. Przed-społeczne natomiast ożywia w nas pragnienie (dla społeczeństwa i uprawiającej go w ruch gospodarki zgubne, gdyż już Novalis widział wyraźnie, że nieustanny i nerwowy obieg ludzi i przedmiotów jest duszą nowoczesnego świata: „Pieniądz, praca i towary krążą, napędzając się wzajemnie w szybkim obiegu, a kraj i miasta rozkwitają”⁴⁶) zachowania wszystkiego, co oddziaływało na nasze życie. Społeczne mówi z całą ostentacją „do jutra”, przed-społeczne i wyobraźniowe szepcze „na zawsze”. Zamierzenie przed-społecznego jest ambitne — chciałoby, ni mniej ni więcej, zachować wszystko, co wykształciło nasze życie nie jako „ślad” (to wszak czynią archiwa, muzea, administracyjne przechowalnie akt w świecie społecznego), lecz jako żywą obecność. Zamiar iście babeliczny: mówi się przecież o zachowaniu „na zawsze”, *de ne pas être séparé à jamais*, wszystkiego, co miało udział w moim życiu, nawet gdy czyniło to bezwiednie, *à son insu*. Archiwum przed-społecznego jest nieporównywalnie obszerniejsze niż wszystkie archiwa państwowej administracji.

26.

Musi być takie, jeśli chce spełnić swoją misję, którą można próbować określić jako przechowywanie niematerialnego. Owa niematerialność ma naturę eteryczną — o wiele wyraźniejszą niż ta, którą przypisujemy danym

⁴⁶ Novalis, *Henryk von Ofterdingen*, przeł. E. Szymani i W. Kunicki, Wrocław 2003, s. 24.

elektronicznym. Są one niedostępne dotykowi, ale przecież przechowujące nośniki już takie nie są. Bierzymy wszak do ręki płyty CD, pendrive'y, nawet świetlisty twardy dysk można wyjąć z wnętrza ciemnej komputerowej pieczary. Natomiast to, co przed-społeczne, co stanowi sferę bez-wiednej relacji, oddziaływania bez świadomego udziału, uczestnictwa pod nieobecność uczestniczącego, wszystko to tworzy materię mojego życia, której główna warstwa jest całkowicie i doskonale niematerialna. Oczywiście może się zdarzyć, że nasze ciało będzie nosić ślady i blizny po takich spotkaniach (np. po chorobie lub walce), ale wartość przed-społecznego przejawia się głównie w sferze tego, co Proust nazwie *le désir moral*, w którym następuje transformacja cielesnego pragnienia (wszak mówi się o „*żądzy* ujrzenia” dziewczyny), ale nie chodzi o (f)akt fizycznego kontaktu, a przeciwnie — o to, by podtrzymać stan pobudzonego, wrażliwego oczekiwania (nie dać zginąć „stanowi podniecenia”, *état d'excitation*). Tym, co ma zostać przechowane, nie jest fizyczne włączenie innego/innej do „mojego” świata, lecz odwrotnie — odłączenie go/jej od tego, co „moje”, tak by mógł/mogła on/ona pozostać bytem odrębnym, osobnym i w tej odrębnej indywidualności mającym udział nienazwanego i nieokreślonego bliżej uczestniczenia w moim życiu. W takiej sytuacji inny/inna odgrywa rolę w kształtowaniu mojego losu, ale nie jest „aktorem” świadomie obsadzonym w pewnym charakterze i powtarzającym powierzone mu przeze mnie jako uczestnika świata społecznego nawyku kwestie.

27.

Prastara metafora poszukująca w teatrze najzwężlejszego przedstawienia specyfiki ludzkiego życia (przypomnijmy choćby Jacques'a w *Jak nam się podoba* z jego słynnym monologiem zaczynającym się od wersu „Świat cały jest sceną: / Wszyscy mężczyźni i wszystkie kobiety / Są aktorami jedynie i mają / Wejścia i wyjścia...”, przeł. M. Słomczyński) nie daje się oszukać: pozostajemy „aktorami”, natomiast zmienia się charakter naszego „aktorstwa”. W „gdzie” społecznym „aktor” wkracza na przygotowaną i zabudowaną rekwizytami scenę, na której oczekuje się, że odegra rolę właściwe sytuacjom przewidzianym w społecznym scenopisie ról i relacji. Przed-społeczne „gdzie” natomiast jest lokalizacją wymuszającą improwizację; nie tylko nie ma już przeznaczonego dla mnie z góry scenariusza,

który muszę „odegrać”, ale, co więcej, nie jestem już w stanie kreować postaci, którą mi powierzono, bowiem — jak widzieliśmy — w jej tworzeniu miało świadomy lub nieświadomy udział wiele osób i okoliczności. Proust co prawda posługuje się pojęciem aktora, ale widać wyraźnie, że to „aktor” nowej generacji, należący do nieznanego teatru i nieprzypisany z góry do żadnej sztuki. Ulotny kontakt z innym/inną „dawał inną tonację temu, com widział, [zwłaszcza — T.S.] że mnie wprowadzał jako aktora w nieznaną wszechświat, nieskończenie bardziej interesujący”⁴⁷. W „gdzie” sub-społecznym jestem aktorem (*il m’introduisait comme acteur*), po pierwsze, poruszającym się nie na ograniczonej scenie relacji wyznaczonych ściśle scenopisem, lecz pośród nieopisanych i nigdy nieokreślonych do końca, niemożliwych do przewidzenia związków wynikających z otwarcia sceny stającej się „nieznanym wszechświatem” (*un univers inconnu*); co za tym idzie, po drugie, niezliczona ilość czynników uczestniczy w tworzeniu „mnie”; i wreszcie, po trzecie, ów świat właściwie bez początku i bez końca, świat wymagający ode mnie nieustrudzonej czujności jest „nieskończenie ciekawszy” (*infiniment plus intéressant*) od dotychczasowej rzeczywistości „gdzie” społecznego. „Ciekawszy”, dopowiedzmy od razu, w tym sensie, że doświadczenie tego sub-społecznego świata doskonalą, czyni „lepszym” i „mądrzejszym” nasze społeczne bycie razem.

28.

Aktorstwo wykształcone przez „gdzie” sub-społeczne, aktorstwo nieustrudzenie improwizujące uwrażliwia mnie na fakt, że często moje kwestie są odpowiedzią na nieznaną mi głosy nieznanych partnerów. Wszak sprawczość w sub-społecznym „gdzie” jest bogatsza i nieskończenie mniej egocentryczna niż w świecie społecznego „gdzie”. Bruno Latour, pisząc: „[...] jest to dobry moment, by pożegnać pojęcie «aktora»...”⁴⁸, kwestionuje samą metaforę aktora. Nie zgadzając się z nim w tym względzie, przynajmniej filozofowi rację w sposobie motywowania i opisu tej decyzji. Oto dłuższy fragment jego wywodu pochodzący z tego samego miejsca: „Problem z nim [aktorstwem — T.S.] nie polega na tym, że często ogranicza się je tylko

⁴⁷ M. Proust, *W cieniu zakwitających dziewcząt...*, s. 217.

⁴⁸ B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii Aktora-sieci*, przeł. A. Derra i K. Abriszewski, Kraków 2010, s. 316.

do ludzi, nauczyliśmy się ograniczenie to rozbijać, ale na tym, że zawsze oznacza ono *źródło* inicjatywy czy też pewien punkt początkowy, kraniec wektora skierowany w stronę jakiegoś celu. Oczywiście, gdy rządziła socjologia tego, co społeczne, ważne było obstawanie przy aktorach [...], ponieważ jedyna aktywność, jaką mógł wnieść kontekst, opierała się na przyczynach poszukujących skutków, na mediatorach rozglądających się za biernymi zapośredniczeniami, które wiernie przeniosą ich siłę. Tak jednakże nie dzieje się w ANT [*Actor-Network-Theory* — T.S.], bo sama teoria działania jest odmienna, teraz bowiem jesteśmy zainteresowani mediatorami *sprawiającymi*, że inni mediatorzy coś *czynią*. «Sprawiać, że ktoś coś czyni» nie oznacza wcale tego samego, co «powodować» czy «być przyczyną», ponieważ w samym rdzeniu odnajdziemy podwojenie, przemieszczenie czy translację, która natychmiast modyfikuje całość. Przedtem nie można było połączyć aktora z tym, co sprawiało, iż on działa, nie ryzykując jednocześnie podejrzenia o próbę jego «zdominowania», «ograniczenia» czy «zniewolenia». Sprawy jednak przybrały inny obrót. Im więcej aktor posiada *załączników*, tym bardziej istnieje. Oraz im więcej wchodzi w grę mediatorów, tym lepiej. Przyszła teraz pora, by aktor, który dotychczas przez całą książkę stanowił punkt, atom czy źródło, uległ splaszczeniu i przyjął kształt gwiazdy⁴⁹.

29.

Latour mówi o „gwieździe”, bowiem jest to forma w szczególny sposób pozwalająca zlokalizować położenie podmiotu czy zdarzenia (czyli odpowiedzieć na pytanie „gdzie?”) i jednocześnie ukazać pozorną trwałość i konkretność tej lokalizacji poprzez „rozciągnięcie” danego miejsca w kilku kierunkach. Miejsce, które „promieniuje”, sięgając w różne strony, jakby kwestionowało, podważało swoją dotychczasową tożsamość, nie rozstając się z nią definitywnie. Posługując się terminologią Latoura, powiedzielibyśmy, że miejsce takie zyskuje „załączniki”, które sprawiają, że odczytujemy je inaczej niż do tej pory. Jasno określone jednokierunkowe społeczne i geograficzne „gdzie”, dające złudzenie precyzyjnej identyfikacji miejsca, czynów, ich sprawców i wykonawców, zostaje uzupełnione „załącznikowo” bogatym zestawem przed-społecznych „gdzie”, prowadzących nas w wielu

⁴⁹ Tamże, s. 317.

kierunkach i w efekcie modyfikujących dotychczasowe sztywne relacje. Aktor-gwiazda i miejsce-gwiazda wizualnie chwytają proces rozproszenia, dotyczący zarówno podmiotu, jak i miejsca.

30.

W II akcie *Hamleta* aktorzy zjeżdżają do Helsynoru, witani serdecznie przez miotane rozterkami królewicza. Wraz z nimi pojawia się możliwość zainicjowania procesu „rozpraszania” konkretnego „gdzie”. Bezzwłocznie dowiadujemy się, że teraz zamek królewski, pozostając w miejscu, w obrysie swych murów, zaczyna „promieniować” w kilku kierunkach: w stronę dawnych występów aktorów („Pamiętam, miałem raz okazję słyszeć pewien monolog w twoim wykonaniu...”, przeł. S. Barańczak), w stronę morderczego czynu Klaudiusza i wpływu, jaki wywiera on na Hamleta („Ja, kochający syn ofiary mordu, / Pchany do pomsty przez niebo i piekło / Na gadanie rozmieniam treść serca / Jak byle dziwka...”), w stronę przyszłości wreszcie („Jutro przedstawienie...”). Hamlet powie, że „chodzi o morderstwo popełnione w Wiedniu”, dodatkowo rozpraszając „gdzie”. Najistotniejsze jednak, że cele owego przedstawienia są dalece rozbieżne: Klaudiusz wita je ochoczo jako spektakl mający odwrócić uwagę Hamleta, Poloniusz traktuje je jako banalną wieczorną rozrywkę, dla Hamleta jest ono okazją do ujawnienia zbrodni stryja. Widać wyraźnie dwa modele funkcjonowania sztuki: jeden — mający władzy sprzyjać, utrwalając ją oraz kryjąc jej występność, budować poczucie wspólnoty (to Klaudiusz: „Bardzo mnie cieszy, że miał taki pomysł. / A wy, panowie, prowadźcie go dalej / W tę samą stronę: niech używa życia, / Szuka rozrywek”); drugi — upatrujący swej misji w zakłóceniu *status quo* (to Hamlet: „Będę obserwował / Stryja, przeniknę go na wskroś. Jeżeli / Zdradzi się choćby drgnieniem — wiem, co robić”). Sama sztuka zresztą także „rozprasza się”. Zaczyna się od przypomnienia spektaklu o Dydonie i zabójstwie Priama, ale tekst zostaje nie tylko skrycie podmieniony (Hamlet na stronie do aktora: „Posłuchaj, stary przyjacielu: czy macie w repertuarze «Morderstwo Gonzagi»?”), a wręcz zmieniony („Sam bym tę wstawkę napisał”, obiecuje Hamlet, proponując zmianę tekstu, tak by lepiej służył jego zamiarom). Już w następnym akcie doczekamy się kolejnej fazy „rozpraszania” — sztuka zostaje przerwana i pozostanie niedokończona (Poloniusz: „Przerwać przedstawienie!”), lub

inaczej — jej dalszy nurt porywa teraz życie tych, którzy do tej pory byli tylko widzami, bezpiecznie schowanymi w ciemności widowni.

31.

Klaudiusz powoli staje się „lalką” wprowadzaną w ruch przez Hamleta. Ale sam wcześniej uczynił się marionetką polityki władzy: w imię własnej, jednostkowej korzyści, paradoksalnie, zrezygnował z tego, co najbardziej i nieodwołalnie jednostkowe. Klaudiusz porzucił sumienie. Czyn pozornie najbardziej nam sprzyjający okazuje się dla nas zabójczo niebezpieczny. Polityka władzy popchnęła Klaudiusza w stronę „szachrajstw” i „smrodu zbrodni”, wąsko pojmujących „gdzie” jako najbliższą otulinę działającego. To, co jednostkowe natomiast, odwołuje się do tego, co nie „tu” i nie „teraz”: „Tam [w niebie — T.S.] nie ma szachrajstw czy wykrętów; tam / Sądzi się czyny w ich prawdziwym kształcie, / Tam się musimy stawić osobiście / Na przesłuchanie, konfrontację z każdą z naszych win...”. Widzimy zatem, że nie można się powierzyć bez reszty żadnej z dwóch przestrzeni: przestrzeni władzy i tego, co wyłącznie społeczne, może łatwo zmusić nas do rezygnacji z siebie, a ironia tej sytuacji polega na tym, że podpisujemy ową rezygnację w imię, jak mniemamy, własnej korzyści. To, co wyłącznie jednostkowe natomiast, może nam podsunąć złudzenie, iż sprawczo kontrolujemy swoje działanie, które jawi się nam jako „własne”, podczas gdy jest wynikiem poruszeń wielu sznurków i wielu marionetek. Zgodzić się trzeba z Latourem, gdy pisze, że „interesujące jest nie określenie, kto działa i w jaki sposób, ale przejście od pewności do *niepewności* w kwestii działania — po to, by określić, co i w jaki sposób działa”⁵⁰.

32.

Wróćmy w tym miejscu do kolejowej eskapady Prousta. Jej lekcja bowiem mogłaby wyglądać następująco: życie „pełnej istoty” człowieka dokonuje się zawsze tylko w obliczu innego „gdzie”, pewnego „gdzie indziej”, a zatem moje „gdzie” nigdy nie jest kompletne, a jeśli tak uważam, skazując się na życie „niepełne”, a więc i wspólnota, jaką kształtuje, jest wielce ułomna,

⁵⁰ Tamże, s. 85.

bowiem na owo „gdzie indziej” zamknięta. Dziewczyna sprzedająca kawę na peronie prowincjonalnego dworca owo „gdzie indziej” reprezentuje i wprowadza na ulotną chwilę w życie Marcela, ale to wystarcza, aby rozbić skorupę, w której żyje „istota zredukowana do minimum” (*notre être réduit au minimum que nous vivons*). Interwencja owego „gdzie indziej” burzy dotychczasowe pewności i wiedzę; uderza wprost w przyzwyczajenie, „które wie, co trzeba robić” (*l'habitude qui sait ce qu'il y a à faire*). Stąd Proust mówi o tym doświadczeniu jako o „przerwie w rutynie życia” (*l'interruption de la routine de mon existence*). To właśnie „gdzie indziej” — przestrzeń inna niż ta opanowana przyzwyczajeniami — sprawia, że zmienia się podstawa naszej wiedzy: już nie to, co wiemy, lecz to, czego nie wiemy; nie to, co widzimy, lecz to, czego zwykle nie dostrzegamy, a co nagle rozrywa materię widzialnego świata, jest podstawą do tworzenia nowego obrazu życia. Przerwa w substancji świata, pojawiające się w niej rozdarcie, nagle ziejąca dziura (*le changement de lieu et d'heure*), wszystkie dotychczas uśpione władze poznawcze uczestniczące w „rywalizacji w gorliwości” w kształtowaniu życia już nieograniczającego się do „do minimum”. Teraz to, co było łodem stałym, utrwaloną i nieruchomą postacią bytowania, uchwyconą dodatkowo gorsetem społecznych przyzwyczajzeń, staje się ruchomą substancją przemieszczającą się w wielu kierunkach. Teraz siły kształtujące podmiot są „niby fale” wznoszące się „do wspólnego niezwyčajnego poziomu” (*s'élevant toutes, comme des vagues à un même niveau inaccoutumé*).

33.

„Gdzie?/Z-gdzie?” (*d'où*) skupia w sobie napięcie między trzema sposobami rozumienia i życia (w) przestrzeni. (1) Najbardziej powszechne w codziennym dyskursie orientacji topograficznej o charakterze administracyjnym lokalizujące „gdzie” adresów i siedzib. Poszczególne miejsca znajdują właściwe im dokładne położenie, a rzeczywistość jest siecią umiejscowień zapisanych na mapach, planach, w informatycznych dyrektywach kierujących ruchami satelitów. W tym świecie, chociaż ma on wygląd groźnego labiryntu, w istocie nie można się zgubić. GPS poprowadzi nas nawet w zupełnie obcym mieście pod wskazany adres; przedstawiciele władzy (np. policja) mają za zadanie pomóc nam w tym przedsięwzięciu. Trudno tu mówić o rozproszeniu miejsc, bowiem nawet w najśmielszym zamierzeniu nikt nie próbowałby ich scalić

w jedną całość. Ta wszak musiałaby usunąć drobiazgowość adresów, numerów kodów, nazw ulic, to zaś byłoby uderzeniem w samą istotę umiejscawiającego „gdzie?”. Mamy tu do czynienia z przestrzenią jakby „płaską”, nie rozproszoną, lecz rozciągniętą „rozwałkowaną”, niekiedy wręcz porażającą swoją powierzchnią. Precyzyjne określenie miejsca służy opanowaniu lęku przed zagubieniem się w tej płataninie linii.

34.

„Gdzie?” o takim charakterze nie tylko lokuje, ale także wyznacza granice. Mieszkając pod takim a takim adresem, tylko w miejscu tak opisanym mogę się prawnie czuć „u siebie”; tylko tam mam prawa „lokatora”, tylko ja wiem, co się naprawdę dzieje w tym miejscu (np. jaka jest jakość hydrauliki, szczelność okien itp.). Usytuowany w jakiejś instytucji, mogę zabierać głos na tematy określone zakresem jej działania. Uczony wypowiada się z wnętrza przestrzeni dyscypliny, jaką „zamieszkuje”; tylko wtedy może wypowiadać się autorytatywnie i tylko wtedy, gdy występuje *jako* przedstawiciel tejże przestrzeni, autorytet ów zasługuje na posłuch. Opatrzony takim „adresem”, przypisany do precyzyjnie nazwanego miejsca, zostaje „zobiektywizowany”, istnieje nie jako ulotny, nienazwany podmiot, ale jako element obiektywnej rzeczywistości. Nie ukrywam się, daję się „namierzyć”, moja „pozycja” (w każdym sensie tego słowa) jest powszechnie znana. „Wydaje się, że określając czyjaś pozycję, unieruchamiamy tego kogoś, osadzamy na miejscu, nawet gdy pozycja ta jest jedynie czasowa lub w ogóle dlań niereprezentatywna”⁵¹. Tym samym staję się dostępny w ten sam sposób, w jaki dostępny jest zapisany znak; w każdej chwili mogę go przywołać, niezależnie od kaprysów pamięci. To, co tak „zaadresowane”, należy do sfery *hypomnesis*, czyli do zwykłego, neutralnego przypomnienia sprawdzającego uporządkowanie rzeczywistości.

35.

„Gdzie?/Z-gdzie?” skupia w sobie napięcie między trzema sposobami rozumienia i życia (w) przestrzeni. (2) Nasza obecność w przestrzeni nie

⁵¹ D. Simpson, *Situatedness, or, Why We Keep Saying Where We're Coming From*, Durham 2002, s. 28.

ogranicza się jednak do adresu. Gdyby tak było, nie mielibyśmy przed oczami tego, co nie jest już „adresem” (w sensie numeryczno-lokalizującym), a co nadaje wielowymiarowy kształt danemu miejscu. Nie żyjemy wszak głównie w świecie „płaskim”; powracają do nas — świadomie lub nie — obrazy pewnych miejsc, których adresu nie znamy i znać nie będziemy, a które mają nam coś „do powiedzenia”. Nawet to, co najpierw jest li tylko adresem, pod którym odnajdują mnie listy, osiąga w pewnym momencie „głębię”, jakby nabierało „ciała”, materialności, fizycznej wagi. Teraz dopiero „zwraca się” do mnie, staje się „adresem” w znaczeniu skierowanej do mnie inwokacji, wezwania, zawołania. Teraz nie należy już do sfery *hypomnesis*, lecz *anamnesis*; nie jest już odtwarzającym przypominaniem sobie (tak jak wertując notes, przypominamy sobie adres kogoś, u kogo nie byliśmy od wielu lat), lecz doświadczeniem czegoś nowego. W tym doznaniu przestrzeń komunikuje mi to, co do tej pory pozostawało dla mnie niedostępne, niezauważalne, niewidzialne. Mam teraz wrażenie, że „uczę się” jakiejś przestrzeni, że staje się ona dla mnie miejscem szczególnym. Platon w *Menonie* będzie obstawał przy tym, że „ponieważ dusza wszystko poznała, nic nie stoi na przeszkodzie, by jedno wspomnienie (co ludzie nazywają uczeniem się) pozwalało odnaleźć i wszystkie inne rzeczy, jeśli tylko ktoś szuka mężnie i wytrwale. Szukanie i uczenie się jest w ogóle przypominaniem sobie”⁵².

36.

„Gdzie?” nie odnosi się teraz wyłącznie do lokalizacji. Bierze w niej początek, ale sięga znacznie dalej — to, co było „płaskim” umiejscowieniem, abstrakcyjnym zamiarem, rozrasta się, stając się komunikatem, przekazem, opowieścią. Tak moglibyśmy zrozumieć opis działania *anamnesis*, jaki daje Platon w *Fajdrosie*: „Na tym zaś polega przypominanie sobie tego, co kiedyś widziała nasza dusza, gdy wędrowała w orszaku bogów i spoglądała z lekceważeniem na to, o czym teraz mówimy, że jest, i podnosiła głowę ku Bytowi rzeczywistemu”⁵³. Tak rozumiemy ten niełatwy przecież fragment: to, co „jest” (rutynowo postrzegana przestrzeń świata), odsłania się jako niewystarczające. „Podnosimy głowę” w akcie postrzegania czyniącym

⁵² Platon, *Gorgias. Menon*, przeł. P. Siwek, Warszawa 1991, s. 161.

⁵³ Platon, *Fajdros*, przeł. L. Regner, Warszawa 1993, s. 33.

świat innym niż dotychczas, a w tym spojrzeniu przestrzeń nawiązuje ścisłą relację z moim byciem. Nie chodzi już tylko o wielowymiarowość przestrzeni; moje życie staje się dyskursem, wymianą między miejscem a tym, co stanowi moje Bycie. Jest tak, jak pisze Bachtin: czas gęstnieje, a przestrzeń jest sceną odpowiedzialności (*ответственность*). Mówimy o „scenie”, gdyż teraz nie chodzi już wyłącznie o mnie; jestem tylko jednym z wielu aktorów i rekwizytów stanowiących o tym, co się dzieje i czym jest dane miejsce. Mówiąc po platońsku: wędruję w orszaku bogów, lecz to jest tylko inną nazwą na doświadczenie *genius loci*. Wszak William Blake rozumiał historię jako powolną utratę zdolności przebywania wśród bogów, czyli zanik poważnego rozumienia i traktowania przestrzeni. „Starożytni poeci ożywiali wszystkie zmysłowe przedmioty Bogami i Geniuszami, nadając im imiona i strojąc ich w przymioty lasów, rzek, gór, jezior, miast, narodów i tego, co tylko postrzec zdołały powiększone i mnogie ich zmysły”⁵⁴. Postrzegam przestrzeń inaczej, gdy mój związek z nią nie ogranicza się do poziomu lokalizowania. Operuję teraz „powiększonymi zmysłami” (*enlarged senses*). Zarówno „gęstnienie” czasu i przestrzeni, jak i moja na nie „odpowiedź” są formą dynamiki; „gdzie?” w coraz większym stopniu staje się „z-gdzie?”.

37.

„Gdzie?/Z-gdzie?” skupia w sobie napięcie między trzema sposobami rozumienia i życia (w) przestrzeni. Gdyby podtrzymać wyobrażenie świata (1) jako przestrzeni „rozwalkowanej”, uświadomilibyśmy sobie, że stanowi ona konieczne przygotowanie do podjęcia następnych zadań. Dopiero w tak spreparowanej przestrzeni o gładkiej i cienkiej powierzchni możemy zacząć „wykrawać” poszczególne jej fragmenty, aby „zlepić” je w osobne wielowymiarowe całości. Najczęściej zresztą to nie ja dokonuję owego „wykrojenia”; następuje ono za sprawą przygodności życia kierującego mnie w rozmaite strony, pod rozmaite adresy, z których część „przemówi” do mnie. Nie da się przewidzieć, czym jest sposobność do owego „zwrócenia się” przestrzeni w moją stronę; może to być szczególny układ linii na fasadzie domu, załamanie schodów prowadzących na ganek, czyjaś twarz połowicznie ukryta za firanką. W takim momencie „adres” administracyjny

⁵⁴ W. Blake, *Milton. Zaślubiny Nieba i Piekła*, przeł. W. Juszcak, Kraków 2001, s. 134.

staje się „adresem” będącym „zwrotem” jakiejś przestrzeni w moją stronę. Dlatego pewne miejsca pamiętam lepiej od innych; te zaś, w których nie nastąpił zwrot, o którym mowa, często popadają w niepamięć, co najwyżej są odnotowane w kalendarzu spotkań. Gdy adres staje się „adresem”, zaczynam odczuwać materialność świata; nie muszę specjalnie interesować się danym miejscem, ono tego nie wymaga. Ale wtedy zatrzymuję się i uważnie patrzę, chociaż spojrzenie to nie skupia się na niczym konkretnym. „Stali i patrzyli. A przynajmniej powinni to robić. W rzeczywistości jednak robili swoje bez śladu zainteresowania, bez lęku, całkowicie pochłonięci materialnością świata, jego ciężarem, który sprawiał, że mogli odczuwać swoje istnienie jako coś realnego” (D, 52). Moje bycie staje się realne wtedy, gdy czynności wykonywane przeze mnie należą bardziej do świata niż do mnie. Wtedy „gdzie?” ustępuje miejsca „z-gdzie?”.

38.

„Gdzie?/Z-gdzie?” skupia w sobie napięcie między trzema sposobami rozumienia i życia (w) przestrzeni. (3) Georges Perec sugeruje jednak, że istnieje jeszcze inny związek z przestrzenią: jak w (2) dochodzi do „zgęstnienia” czasu i miejsca, ale moja odpowiedź na nie jest innego rodzaju. Przestrzeń i tu nabiera „ciała”; powiedzenie, że następuje „wcielenie” przestrzeni, nie byłoby niewłaściwe. Tak jak duchowość Chrystusa znajduje potwierdzenie w materialności Jego ludzkiego ciała, tak abstrakcyjna, płaska przestrzeń (1) zyskuje „ciało” zbudowane z owych ulotnych elementów, które najczęściej nie podlegają żadnej władzy prócz wielkiej siły przygodności powszechnego dziania się (przypomnijmy zawołanie Sterne’a: „Tristramie! Jesteś i byłeś ofiarą blahego przypadku!” — okrzyk, w którym mądrość bierze górę nad rozpaczą). W relacji, o której mówi Perec, nazywając ją „rozproszaniem”, staram się jednak zachować pewną niezależność od owych miejsc „zwracających się” do mnie. W pytaniu „Zamiast mieszkania w jednym miejscu, próbując daremnie zebrać się tam w sobie, dlaczego nie moglibyśmy mieć pięciu albo sześciu pokoi rozrzuconych po całym Paryżu?” kryje się następująca supozycja: ponieważ gęstniejące w jakimś miejscu czas i przestrzeń wciągają mnie w siebie, kiedy udzielam im odpowiedzi, nadają mi tym samym pewnego rodzaju spójność. Pojawia się jednak niebezpieczeństwo polegające na tym, że owa tożsamość nadana mi przez dzianie się miejsca zawładnie

mną bez reszty. Dialog stanowiący istotę mojej relacji z przestrzenią typu (2) przejdzie w monolog: stanę się niczym więcej jak głosem miejsca, jego nawyków i przyzwyczajęń. Mówiąc po emersonowsku — przestanę polegać na sobie (*self-reliance*), miejsce przejmie mnie i moją egzystencję. Dlatego Perec rozważa możliwość zamieszkiwania w kilku pokojach rozrzuconych po całym Paryżu. „Z-gdzie?” — z jego morfologicznie dobitnie zaznaczonym ruchem wyjścia, opuszczenia miejsca pobytu, czasowego przynajmniej zerwania więzi — odrzuca teraz lokalizujące „gdzie?” jako skrajnie niebezpieczną możliwość ubezwłasnowolnienia jednostki. „Z-” jest w tym przypadku przyimkiem broniącym (suponując przełamanie hegemonii zamkniętej przestrzeni) wolności ludzkiego indywiduum.

39.

„Gdzie?/Z-gdzie?” skupia w sobie napięcie między trzema sposobami rozumienia i życia (w) przestrzeni. Tak czy inaczej, zarówno (2) jak i (3) jednoczą się w jednym: rozpoznając (choć w różnym stopniu oraz w różnym zakresie ufności) i szanując jako zasadnicze dla ludzkiego życia „wcielenie” się przestrzeni w materialność jej elementów układaną w zmienne, kalejdoskopowe wzory przygodności losu i działania się, opowiadają się za uważnym oglądem rzeczywistości, a co za tym idzie, za poszukiwaniem wartości w codziennych praktykach życia. Łącząc teologiczne i estetyczne aspekty „wcielenia” (widoczne w ikonach Kościoła Prawosławnego), Jacqueline Zubeck mówi o „etyce prozaiczności” (*prosaic ethic*), podkreślającej zarówno pokorę Świętego (Bóg wybierający ciało człowieka), jak i godność Świeckiego (to człowiekiem staje się Bóg). „Ikona mówi nam o godności i wartości ludzkiej postaci i najlepszych ukrytych w niej możliwościach. Podstawowy dla niej motyw wcielenia zakłada nie tylko materializację pewnego ideału, ale także możliwość, że spoglądający na ikonę może ucieleśniać podobny ideał”⁵⁵.

40.

„Wejście” i „wyjście” to dwa główne punkty odniesienia, z których ten drugi wydaje się bardziej zasadniczy. Wraz z nim na plan pierwszy występuje

⁵⁵ J. Zubeck, *Bakhtin's Ethics and an Iconographic Standard in „Crime and Punishment”*, w: *Bakhtin. Ethics and Mechanics*, ed. V. Nollan, Evanston 2004, s. 44.

decyzja: egzystencja jawi się nam, generalnie rzecz ujmując, jako sytuacja, w której „znaleźliśmy się”, to znaczy jesteśmy w niej, lecz nie „weszliśmy” w nią, jeśli rozumieć przez to świadome postanowienie. Budzimy się rano i otwierając oczy, odnajdujemy pewną sytuację, aranżację przestrzeni, do której nie „weszliśmy”, lecz z której możemy „wyjść”. Znalazłszy się w tym miejscu, mogę z niego tylko wyjść, lecz nie mogę wejść. Wejście wiąże się więc z początkiem, z momentem, w którym zaczyna się coś, w czym biorę udział, ale warunki tego uczestnictwa, a przynajmniej jego moment początkowy, wyznaczam nie ja. Może to być funkcja fizjologiczna mojego organizmu (wypawszy się, budzę się i znajduję w samym środku świata) albo dokonany przez instytucję rozkład pewnych czynności (np. porządek seansów filmowych wyraźnie wypunktowuje godzinę rozpoczęcia seansu); w obu przypadkach nie mogę przyznać sobie takiej roli. Mogę natomiast opuścić salę kinową przed formalnym zakończeniem projekcji, mogę też wyjść z pokoju, w którym dopiero co otwarłem oczy po nocnym śnie. „Wyjście” — kieruję się w jego stronę, podjąwszy decyzję; to przy „wyjściu” poszukuję swojej niezawisłości. Nieprzypadkowo gdy rozważamy powagę problemu, poszukujemy jego rozwiązania, chcąc zachować w nim swój udział, mówimy o „wyjściu z sytuacji”.

41.

„Wyjście” umożliwia i spełnia wykorzenienie. „Zakorzeniony” pozostaje na miejscu, wyjście natomiast wymaga podniesienia kotwicy, wypłynięcia na morze, wyruszenia w świat, jednym słowem — „wyjście” musi nieuchronnie znaleźć się w trudnej relacji z zakorzenieniem. Eneasza oznajmia, że jako wygnaniec powierzy swój los morskiej głębinie (*Feror exul in altam*); duch Kreuzyc obiecuje mu, że wygnanie będzie długie, a wysiłki żeglujących żmudne. Podkreślając znaczenie „wyjścia”, opowieści przedstawiają je w dramatycznej scenerii i okolicznościach: Agamemnon nie tylko opuścił dom rodzinny, ale złamie jego święte zasady, ofiarując swą córkę Ifigenię w intencji pomyślnego finału „wyjścia”; Eneasza wybiegnie z płonącej Troi, klucząc między płomieniami i walącymi się murami. Prowadzeni przez Mojżesza Żydzi wyjdą z Egiptu, uciekając przed prześladowaniem i okrutną niewolą. Lecz wykorzenienie — z jego możliwościami otwartymi przez „wyjście” — nie dokonuje się dla niego samego. Odyseusz, Eneasza, Mojżesz

— żaden z nich nie „wychodzi” z domu po to, aby czerpać przyjemność z podróżowania. Przeciwnie — droga jest trudna i najeżona przeciwnościami; wystarczy przeczytać epizody związane ze spotkaniem z Polifemem czy Kirke, aby spostrzec, że niebezpieczeństwa wędrowni wygnańców są śmiertelne. „Wyjście” prowadzi nas nieuchronnie w sąsiedztwo zagrożenia; tam nawet obietnica wiecznego życia (Calypso) budzi przerażenie.

42.

„Wyjście” to szansa, aby zerwawszy dotychczasowe relacje z miejscem (wykorzenienie), odnaleźć świat na nowo, zakorzenieć się w nim ponownie. Nie jest to zadanie łatwe nie tylko z powodu trudności, jakie piętrzą na drodze wędrujących natura i los (burze morskie, wraże plemiona), ale także z dwóch innych powodów. Ten, kto „wyszedł”, kto wstąpił na drogę wykorzenienia, skupił na sobie niekoniecznie życzliwą uwagę bogów, a tym samym pozbawił się przewodnictwa. Apollo co prawda powie Eneaszowi, by poszukiwali ziemi prapradawnej matki jako miejsca założenia nowego miasta, ale wskazówka to mizernie mglista; rozpaczony w swej bezradności Odyseusz nie zawaha się przed zstąpieniem do Hadesu, aby rozpytać o dalszą drogę i szanse powodzenia. Kto „wychodzi”, kto staje się wygnańcem, tym interesują się bogowie, bowiem zakłócił on utrwalone rytmy i tryby dokonywania się spraw. „Wyjście” prowokuje do tego, by zburzyć ład, wzburzyć spokojne dotąd wody, dokonać czegoś, co nie jest mile widziane, a w tej sytuacji człowiek musi działać już tylko na własną rękę (samobójstwo, „wyjście” tragiczne i ostateczne, na które żaden bóg nie wyrazi zgody, gdyż kładzie ono kres życiu, do którego tylko on ma prawa, bywa nazywane podniesieniem ręki na siebie), na własne ryzyko. Bogowie nie będą pomagali komuś, kto nie do końca godzi się z ich porządkiem świata.

„Wyjście” jest więc bliższe nieposłuszeństwu, oporowi, niezgodzie. Ale także niewiedzy, niepewności, poczuciu zagubienia. Tylko Mojżesz opowiada inną historię, w której początkowa rebelia przeciwko ciemności, inicjująca wyjście, wiedzie do szczęśliwego końca jedynie dlatego, że wygnaniec daje posłuch boskiemu wezwaniu. Historia biblijna to dzieje wędrowni z przewodnikiem — choć nie bez wątpliwości i sprzeciwu, ale jednak marsz pod czyjeś dyktando. „W Księdze Wyjścia napotykamy na taką ekonomię

przestrzeni, która posługuje się motywem podróży i powrotu w sposób bardziej złożony, niż czyni to *Odysea* czy *Eneida*; przede wszystkim znajdujemy się tu w zupełnie innym świecie, gdzie odwaga rozpoczynania, inicjowania, dawania początku wywodzi się z chęci bycia posłusznym”⁵⁶.

⁵⁶ F. Hartog, *Memories of Odysseus. Frontier Tales from Ancient Greece*, przekł. ang. J. Lloyd, Chicago 2001, s. 21.

ALEKSANDRA KUNCE

DOM — NA SZCZYTACH LOKALNOŚCI

Przedmiotem moich rozważań będzie lokalność, człowiek lokalny, życie pojmowane lokalnie. Chcę jednak rozpatrywać to, co lokalne, nie w nawiązaniu do tego, co niskie, ciasne i podporządkowane czemuś globalnemu, ale jako to, co zawsze istnieje na szczytach naszego doświadczania i rozumienia egzystencji. Kiedy Emil Cioran w 1934 roku pisał, jeszcze po rumuńsku, swój ważny tekst *Na szczytach rozpacz*y, miał na myśli egzystencję, która jest niepohamowanym intensywnym wzrostem, „płodnym płomieniem”, w którym następuje skomplikowanie treści duchowych i w którym wszystko pulsuje z niesłychanym napięciem¹. Bycie na szczytach rozpaczy jest egzystencją dramatyczną. Chcę pojmować lokalne bycie i lokalne ułożenie człowieka jako bycie na szczytach doświadczenia.

Ale tu napotykam pewne przeszkody.

1.

Rozumienie lokalności natrafia nieraz na niebezpieczne i ciasne obszary. Wiąza się one z etnicznością. Podstawowa obawa jest taka: czy do objaśnienia ludzkiego losu naprawdę potrzeba reguły etnicznej? Ale jest też inna: czy w ogóle da się rozumieć człowieka bez odwołania etnicznego?

Grecki termin *ethnos* to z jednej strony pewna liczba osób, które żyją razem, plemię; z drugiej strony to stada ptaków, zwierząt; po Homerze to również naród, lud; a jeszcze później obce, barbarzyńskie ludy, czyli nie-Ateńczycy; biblijna greka uczy, że to nie-Żydzi, poganie, ale też kasta, klasa ludzi, plemię². Wspólnocie nie tak daleko do hordy. Co ważne,

¹ Zob. E. Cioran, *Na szczytach rozpacz*y, przeł. I. Kania, Warszawa 2007, s. 5–6.

² Zob. H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1897.

różnie można waloryzować etnos i różnie wiązać go z lokalnością. Etnos może być niebezpieczny, bo pochłania człowieka. Wtedy nie koresponduje z pytaniami o kres istnienia, o granice ludzkiej wiedzy, o to, co jest, o prawdę, o istotę rzeczy, o lęki w obliczu nicości czy o obecność Boga *etc.* Animozje plemienne są stadne. Nie są po stronie jednostki jako siły kreacyjnej, która ma wyobraźnię, przekracza granice, wadzi się z Bogiem, wyzwala się z mechanicznego uczestnictwa w hordzie, narodzie, plemienu, klanie, rodzinie, stanie, klasie *etc.* Etnos taki to zamknięta komunikacja: „oko za oko”, „słowo za słowo”, „system za system” *etc.* Wziera się w język, zastępuje to, co ludzkie, językiem etnocentrycznym. Ciągłe w szponach sił nacisku politycznego czy kulturowego. To zwycięstwo ideologa nad poetą czy filozofem.

Ale też to, co etniczne, nadaje właściwy rys człowiekowi. Tworzy nas, lokalizuje gdzieś i wobec kogoś, dzieli świat, który jest trudny do ogarnięcia w nijakiej nieokreśloności. Przynosi zakorzenienie, upragnione przez człowieka poczucie namacalności bliskich rzeczy, krajobrazów, słów, osób. A zatem pomaga żyć, a nie przeszkadza. Z tych dwóch przeciwstawnych wizji można wyciągnąć prosty wniosek. Etnos, aby był rozumnie podjęty i odniesiony do lokalnej wizji życia, musi być zawsze w kręgu podejrzliwości. Lokalność wymaga, aby rozważać człowieka, nie zapominając, że stąpa on po ziemi i swojej, i niczyjej jednocześnie, że jest jak średniowieczny Każdy, ale jest także specyficzny, odrębny, zróżnicowany. Etnos trzeba transformować, ukierunkowywać w ogólnoludzką wypowiedź, ale i nieustannie do niego wracać.

Stąd lokalna wizja życia nie ufałaby żadnemu ze skrajnych rozstrzygnięć.

Pierwsze z nich byłoby takie: Granicy etnosu nie pilnują psy, nie ma patrolu! Wychodź, jeśli chcesz! Poeto, uniwersum stoi przed tobą otworem!

Drugie byłoby następujące: Zagryzą cię, jak przekroczysz granicę etnosu, nie ma dowolnych ról, nie ma wyborów niezliczonych! Kończymy życie w tej skórze, w której je zaczynamy!

Dlatego jak przestroga brzmią słowa Salmana Rushdiego: „Odbić się od własnej ziemi jak od darni boiska, odlecieć nad rodziną i klanem, narodem i rasą, frunąć nietkniętym nad polami minowymi przeróżnych tabu, by w końcu wylądować na progu tych ostatnich wrót, zawsze najsurowiej zakazanych. Można słuchać, jak krew śpiewa w uszach *Nawet o tym nie myśl*. Lecz człowiek wciąż o tym myśli, że przekracza ostateczną granicę i może,

kto wie — jeszcze się przekonamy, jak to jest z magią opowieści — zająć w końcu za daleko i zostać unicestwionym”³.

Wyjście antropologiczne, jako prawda terenu, byłoby następujące:

Bądź ostrożny, uważaj na ziemię pod stopami, swoją i niczyją. Nie da się wszystkiego przerobić na piosenkę, etnos to etnos, ale nie można nie próbować patrzeć na niego z oddali. Spojrzenie z oddali na to, co etniczne, przywdziewające maski obcego, jest zbawienne, bo wykorzenia, ale i każe za chwilę powrócić, transformować. Akt przekroczenia jest ważny, to kondycja intelektualisty. Równie ważna jest pokorna wiedza, że ziemia zawsze w nas wybrzmiewa.

2.

Lokalność, która wiecznie przetwarza etnos, ze świadomością ziemi pod naszymi stopami, pozwala znów wrócić do Ciorana. Bo lokalność nie tylko nie jest gładkim doświadczeniem i gładką opowieścią, ale wręcz potrzebuje chropowatości, domaga się choroby. Życ na szczytach, jak pisał Cioran, to być chorym. W chorobie jest doświadczenie szczytów jako głębi i otchłani.

Lokalność jest polem sprzeczności, ale zawsze jest zstępowaniem w głąb. Zdystansowanie, które przynosi choroba, zaabsorbowanie sobą, oczywistość własnego kruchego „ja”, niegdyś tak afirmowanego w zdrowiu i abstrakcji, teraz jest podstawowym doświadczeniem. To związane z losem ciężenie, pokonywanie, uboczność. Doświadczenie choroby bliskie jest doświadczeniu lokalnemu. Jest zstępowaniem w głąb, jak gdyby przywoływało metafizyczne doświadczenie, które tak radośnie wcześniej wyrzuciliśmy z praktyk językowych na rzecz płaskiego *designu* kulturowego. Nasz nadęty dyskurs w czasie choroby okazuje się kruchy. Lokalność zna to doświadczenie, bo to, co istotne, rozgrywa się poza słowami i literami. Doskwierające nam ciało, trawione chorobą, bliskie jest ciężarowi ciała lokalnego.

Zalecenie, by żyć na szczytach lokalności, byłoby wezwaniem do życia przepastnego, trudnego, bez gładkiego powabu, ale jednocześnie pełnego lekkości, koniecznie umiejscowionej. To odrzucenie tęsknot niezakorzenionych, nie wiadomo za czym, i zgoda na to, że nasze doświadczenie

³ S. Rushdie, *Ziemia pod jej stopami*, przeł. W. Brydak, Poznań 2001, s. 64.

istnieje w tym, co konkretne i namacalne — w punkcie czasoprzestrzeni; i „gdzieś” jest zawsze „tu”, i „tu” się kiedyś zakończy.

3.

Porzucam tradycyjne patrzenie na lokalność, wykorzystujące opozycje lokalne–globalne. Nie zakładam, że lokalność jako pojęcie daje się odnosić jedynie do tych, którzy są najsilniej związani z miejscem zamieszkania, nie wędrują i żyją w izolacji od zewnętrznych wydarzeń — jak pisała Doreen Massey⁴. Zgadzam się z Arjunem Appaduraim, że nie ma dziś całkowitej izolacji i że lokalność jest dynamiczną siłą, a nie prądną, elementarną siłą⁵. Jednak nie podzielam jego konkluzji o lokalnościach jako produktach globalnych przemian powodowanych przez „kosmopolityczne scenariusze”. Medialne i globalne doświadczenia wchodzą w przestrzenie lokalności, jednak jej nie programują, bo porządków kulturowych i wspólnot ducha nie da się łatwo obedrzeć z metafizyki i sprowadzić do praktyk społecznych nie dość specyficznych wspólnot. Więż społeczna to mało, gdy wybrzmiewają terytorium i wspólnoty losu.

Konieczne jest tu wyzwolenie się z obrazu świata jako wizji ścierających się mechanizmów globalnego i lokalnego, kosmopolitycznego i narodowego. Podobnie konieczne jest umiejscowienie lokalności nie tylko w rozpoznanych społecznych praktykach i w obszarze mediów. Dyskurs socjologizujący współczesnych studiów kulturowych jest tu ograniczeniem, które chce świadomie przekroczyć. Dlatego przyjmuję z ulgą wskazanie na domowość, jakiego dokonał David Morley, nawet jeśli jest to domowość naznaczona komunikacją medialną. Dlatego też rozumiem, kiedy James Clifford zwraca uwagę na konieczność tworzenia subtelnej i nieopozycyjnej narracji o tym, co domowe, osiadłe, stałe, lokalne, terytorialne, i o tym, co nomadyczne, wykorzystnione, podróżnicze⁶.

⁴ Zob. D. Massey, *The conceptualisation of place*, w: *A Place in the world*, eds. D. Massey, P. Jess, Oxford 1995.

⁵ Zob. A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic*, przeł. Z. Pucek, Kraków 2005, s. 97.

⁶ Zob. rozpoznanie współczesnego zadomowienia w wykładni Davida Morleya: *Przestrzenie domu. Media, mobilność i tożsamość*, przeł. J. Mach, Warszawa 2011; zob. na temat komparatystycznej i fragmentarycznej opowieści J. Clifford, *Routes*, Cambridge, Mass. 1997.

Sądzę, że nasze myślenie winno podążać ścieżkami komparatystyki kulturowej i celowo wybierać marginalne *routes/paths*, ale w żadnym razie nie znaczy to, że rezygnujemy z oglądu lokalnego na rzecz nielokalnego czy antylokalnego „znikąd”, „skądkolwiek” czy „zawsząd”. Lokalność jest dziś wyzwaniem nie tylko w przestrzeni doświadczeń, które ją przekształcają, ale również w sferze opisu, który mógłby wydobyć ją z rewirów stagnacji, takich jak pierwotne źródło czy szczelnie zamknięta twierdza.

4.

Charles Taylor pojmował tożsamość, odniesioną do pochodzeniowych i terytorialnych więzi, nazbyt prosto, pisząc, że jednoznacznie decyduje ona o tym, co ważne, godne podziwu, wartościowe, a bez niej ludzie byłiby „niejako na otwartym morzu” i „w odniesieniu do całego zespołu istotnych pytań nie potrafiliby już określić, co jest dla nich ważne”⁷. Tak wyłożona tożsamość w sposób zupełny kształtuje nasz światopogląd. Utrata takiej identyfikacji jest doświadczeniem bolesnym i przerażającym. Jest jak „otwarte morze”. Ale ja chcę spojrzeć na lokalność nie jak na to, co zamyka nam linią horyzontu świat i uspokaja dzięki „zamykającemu” nazwaniu ważnych rzeczy, ale właśnie jak na „otwarte morze”. Lokalność to prawdziwie nietzscheańskie morze. Błędem jest myślenie, że człowiek staje się otwarty, gdy porzuca swojskość i rozplywa w tym, co ogólnościowe.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel w swej *Filozofii dziejów*, która jest kopalią wiedzy antropologicznej, jak przystało na wielkiego myśliciela, pisał o morzu. Patrząc na morze, człowiek konfrontuje się z nieokreślonym, nieskończonym, bezgranicznym i zyskuje siły do walki z tym, co określone, skończone, ograniczone. Po to zdaniem Hegla sycimy się widokiem morza. Ale gdyby rzecz odwrócić, można się sycić widokiem lokalności. Po to uparcie patrzymy na to, co lokalne, okalające, znajome, żeby mieć siły do konfrontacji z tym, co nieskończone i bezgraniczne. Dobrze pojęta lokalność kieruje nas w stronę nieokreślonego, a w końcu uzmysławia, że w tym, co lokalne, objawia się to, co nieskończone. Bez lokalnej przestrzeni nie moglibyśmy mierzyć się z niewymiernym i niezrozumiałym.

⁷ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński i in., oprac. nauk. T. Gadacz, wstęp A. Bielik-Robson, Warszawa 2001, s. 53.

Cenię myśl Rainera Marii Rilkego, który tak pisze w wierszu *** [Łączymy się z tym]:

Łączymy się z tym, co nie zna nas dotąd,
z drzewami, co nas przerastają swym rozgałęzieniem,
z każdą ustronnością, z każdym milczeniem;
lecz przez to właśnie zamykamy koło,
które ponad wszystkim, co do nas nie należy,
ku nam z powrotem, Nietkniętym wciąż, płynie.
Obyście rzeczy pośród gwiazd, hen stały.
My życie pędzimy. W niczym nie przeszkadzamy...
Monachium, maj 1919⁸

Zatem lokalność otwiera, uzmysławia niepewność, ostateczny brak ram czy linii horyzontu, płynność życiowych wyborów, a zarazem oczywisty związek z miejscem, w które człowiek został wrzucony. Ale i dalej, uzmysławia styczność z tym, co nas nie zna, co nas przekracza i przerasta, co jest ustronnością, co nie jest nami. Miejsce wyprowadza poza relacje społeczne. Uczy pokory względem siebie. Należy zapamiętać tę myśl Rilkego: „My życie pędzimy. W niczym nie przeszkadzamy...”. Ostatecznie człowiek lokalny uczy się patrzeć na bliski mu świat — oko-liczny, pod-ręczny, przy-boczny, przy-jazny — jak na otwarte morze.

5.

To otwarcie lokalności można potraktować jeszcze radykalniej. Według Heinricha von Kleista frontowe wrota raju są zaryglowane, dlatego trzeba odbyć podróż dookoła świata, by pilnie obserwować, czy nie są otwarte jakieś tylne lub boczne wejścia⁹. Herta Müller doda, że „gdzie od frontu jest dyktatura, również od tyłu żadne drzwi nie stoją otworem”¹⁰. To niezwykle ważna uwaga! Tylko to, co boczne i marginalne, na pewno nie pierwszoplanowe, prowadzi do wykorzenienia z tego, co „tu”, i kieruje ku temu, co duchowe, niewyobrażalne, ostateczne. Ale i to nie daje gwarancji.

⁸ R.M. Rilke, *** [Łączymy się z tym], w: Tenże, *Wiersze rozproszone i pośmiertne z lat 1906–1926*, wybór, przedmowa i przekł. B. Antochewicz, Wrocław 1991, s. 159.

⁹ Zob. H. von Kleist, *O teatrze marionetek*, w: Tenże, *Dramaty wybrane*, przeł. J. Buras, Kraków 2000, s. 345.

¹⁰ H. Müller, *Głód i jedwab. Eseje*, przeł. K. Leszczyńska, Wołowiec 2008, s. 13.

Tu wracamy do uwagi von Kleista o szukaniu, pilnym oglądaniu, czy aby nie otwarto gdzieś przejścia — czynności te wymagają kluczenia i lokalnego traktu. Lokalność musi być wywłaszczona. W tym miejscu przychodzi na myśl słowa Józefa Tischnera, przekonującego, że i nasz dom, i warsztat pracy, i świątynia, i cmentarz pokazują, że to nie „tu” jest nasze prawdziwe zakorzenienie. To wywłaszczenie obietnicy spokoju. Ale bez „tu” sam akt wykorzenienia i prawdziwej radykalizacji miejsca nie miałby powagi.

6.

Taka lokalność byłaby przeciw bezużytecznym skokom, wzlotom, naiwnemu czarowi cepeliowskiej wykładni regionu, raczej zmierzałaby w stronę odkrycia właściwego rytmu życia. Przytoczmy kolejny wiersz Rainera Marii Rilkego, *Krzak dzięki różę*:

Oto stoi tam przed pomrokami
deszczowego wieczoru, młody i czysty;
wygięty na zewnątrz szczodrymi wtkami,
a jednak pogrążony w swym istnieniu roślinnym;

plaskie kwiatuszki, ten i ów rozchylony,
wszystkie mimowolne, nie pielęgnowane:
i tak przez siebie niezmiernie przewyższony
i podniecony sam sobą zarazem,

wola wędrowca, co w zadumie statecznej
przechodzi drogą przypadkiem:
Zobacz, jak stoje, jaki jestem bezpieczny,
jaki bezbronny i posiadam, co mi przydatne¹¹.

Jest tak, że dobra lokalność staje się jak dzika róża, bezpieczna, ale i bezbronna, posiada jedynie to, co „przydatne”. Lokalności nie da się ominąć, bo w niej znajdujemy to, co przydatne do życia. Dlatego wędrowiec poważnie przygląda się mijanym lokalnym przestrzeniom. Ale też lokalność jest „pogrążona w swym istnieniu”, nie jest wydzielona,

¹¹ R.M. Rilke, *Krzak dzięki różę*, w: Tenże, *Wiersze rozproszone i pośmiertne z lat 1906–1926...*, s. 114–115.

gdyż „woła wędrowca”, jest nauką dla przechodnia. Ale może klucz do zrozumienia lokalności znajduje się w tej dzikości — nie powinna być zbyt wypiełgnowana, uładzona, ma być silna jak krzew „przez siebie niezmiernie przewyższony”. Można by wzmocnić te słowa Rilkego jeszcze końcowymi wersami z tekstu *** [Już wszystkie rzeczy]: „Troszczę się, a we mnie trwa dom i byt. / Strzegę się, a we mnie jest schronienie”¹².

Troska poprzedza akt wznoszenia domu. Bycie uważnym, pilnowanie siebie, a pewnie i powściąganie siebie przed pokusami ekspansji to warunki tworzenia schronienia. Ale przecież nie schronu.

Zatem lokalna wizja życia nie wydobywa człowieka abstrakcyjnego, ale człowieka konkretnego. Istniejemy lokalnie, poza uniwersalną opowieścią. Potrzebne są więc krwi i ciała, napięcie miejsca. Towarzyszy temu doznanie nieodwracalności. „Nie umkniesz losowi i miejscu”. To nieunikniona konieczność. „Jesteś, gdzie masz być”. Pamiętajmy, że chasydzi, jak pisze Martin Buber, afirmowali ulice rodzinnego miasta, bo bez nich nie sposób dotrzeć do tego, co boskie: „[...] ulice w rodzinnym mieście były tak jasne jak szlaki niebieskie”¹³. Przekaz wywiedziony z Buberowskiej *Drogi człowieka* byłby następujący — jesteś tu, gdzie masz być. Nie ma innych, alternatywnych miejsc. Nie istnieje duchowy świat poza miejscem. Miejsce jest wysiłkiem, a podjąć go niełatwo.

7.

Konkret ma też inny wydźwięk, jest gwarancją dotyku kulturowego, tego że rzeczy nas naprawdę dotyczą, że są z nami zrośnięte. W eseju *Na myśli opada ziemia* Herta Müller, analizując krwawe rzezie Serbów, namacalność obecności w przestrzeni publicznej Miloševicia i Karadžicia, przywołała na zakończenie słowa obce, Pétera Nádasza i Richarda Swartza, zawarte w *Zwiesprache*: „To bardzo typowe, że myślenie demokratyczne pojęcia, takie jak dobro i zło, ujmuje raczej jako abstrakcję niż konkret, nawet w bezpośredniej konfrontacji. Popatrz, jak Chamberlain jedzie do Niemiec, aby rozmawiać z Hitlerem! [...] Jest to przykład wręcz wzorcowy! Skrawek

¹² R.M. Rilke, *** [Już wszystkie rzeczy], w: Tenże, *Wiersze rozproszone i pośmiertne z lat 1906–1926...*, s. 68.

¹³ M. Buber, *Droga człowieka według nauczania chasydów*, przeł. G. Zlatkes, Warszawa 2004, s. 45.

papieru, z którym Chamberlain wraca do domu w wierze, że uratował w ten sposób pokój, dla Hitlera nie znaczy zupełnie nic; dla Mefista dokument ma znaczenie, jeśli jest podpisany krwią, a nie atramentem”¹⁴.

Dla Mefista oczywista jest konieczność dotknięcia człowieka, związania. Miejsce dotyka i przywiązuje jak krew. Ale i jest zobowiązaniem.

Lokalność miałaby kształt tego, co filozofowie mogliby nazwać przyłgnięciem do życia, które musi być namacalne i uchwytnie tu i teraz. A więc zachowywać żywotność i świeżość. Nawet jeśli nie jest się wyznawcą całościowego i koniecznego obrazu wszechświata w „postaci uszlachetnionej”, jak to nazywał Johann Gottlieb Fichte, docenić należy myśl filozofa, który pisze, że „każdy moment tego trwania jest określony przez wszystkie ubiegłe momenty i będzie określał wszystkie momenty przyszłe”¹⁵. Dalszy zapis Fichtego jest następujący: „Jeżeli sobie wyobrażasz, że w obecnym momencie położenie choć jednego ziarnka piasku jest inne, niż jest, musisz inaczej wyobrazić sobie całą przeszłość, coraz głębiej, bez kresu, i całą przyszłość, coraz dalej, bez kresu. [...] A więc nie byłoby ani ciebie, ani tego wszystkiego, czego, jak sądzisz, dokonujesz obecnie i dokonasz w przyszłości, ponieważ — jedno ziarnko piasku leżałoby w innym miejscu”¹⁶.

„Tu” jawi się jako zmienne, będące w nieskończeniu wielorakich punktach styczności z otoczeniem czasoprzestrzeni. Włączenie siebie w ten rytm, niezależnie od tego, co wynika z wizji Fichtego, naprowadza na kolejny walor wizji lokalnej. „Tu” — w nieskończonych koligacjach i kolizjach, „tu” — jako ważne dla mnie, „tu” — dzięki któremu następuje przyłgnięcie do życia. Nawet każde „gdzieś” jest jakimś „tu”.

8.

W jakimś sensie dopiero utrata czytelnej i jaskrawej lokalności byłaby zwrotem ku pełnej afirmacji życia. To doświadczenie nadmiaru życia. To afirmacja barbarzyńska. „Nasze” jest zawsze barbarzyńskie, właśnie w takim sensie, jaki nadał mu Cioran — „barbarzyński” jest „krwią, szczerścią i płomieniem”¹⁷. To prawda, że pogmatwane są korzenie egzystencji,

¹⁴ H. Müller, *Głód i jedwab...*, s. 199.

¹⁵ J.G. Fichte, *Powołanie człowieka*, przeł. A. Zieleniczyk, oprac. I. Krońska, wstęp T. Kroński, Warszawa 1956, s. 16.

¹⁶ Tamże, s. 16–17.

¹⁷ E. Cioran, *Na szczytach rozpacz...*, s. 10.

jak chce Cioran¹⁸. Jednak korzenie lokalnego życia są pogmatwane również z uwagi na siłę miejsca. Lokalność jest w stanie prawdziwie zaangażować podmiot. A może tylko lokalność jest w stanie podźwignąć podmiot do rangi problemu? Każde on stawiać zasadnicze pytania, będąc umiejscowionym. Każde nieustannie wątpić w wytrzymałość miejsca. Każde być zmęczonym lokalnością, bo przecież lokalność zżera nas od środka, chociaż nic złego w takim zużyciu. Niełatwo wyjaśnić nadmiar sił każdej lokalności, wir uczuć, zamęt, dumę, rozpacz, ale trudno odmówić temu, co lokalne, że stanowi dobre otoczenie człowieka.

9.

Chcąc pojąć lokalność, nie sposób nie dostrzegać szczegółów. Lokalność jest gęsta. Dobrze wyraziła to Herta Müller: „Kto nie potrafi żyć w szczególe, kto go zakazuje i nim pogardza, ślepnie. Tysiąc szczegółów tworzy wprawdzie coś, ale nie napiętą nić życia, nie jakąś ogólną umowę, nie utopię. Szczegółów nie da się ustawić w szeregu, nie podporządkować się prostolinijnej logice świata”¹⁹.

I dalej: „Nigdy nie pasowałam do żadnej całości. Rozpaczliwie starałam się śledzić wszystkie drobnostki, które pojawiały się na mojej drodze. Nie powstała z tego żadna teoria. Gdyby utopie, w czasie kiedy są wymyślane i spisywane, musiały chociaż przez chwilę od zdania do zdania, w jednym, jedynym człowieku śmiać się, jeść, chodzić albo spać, nie mogłyby zaistnieć”²⁰.

Lokalna wizja życia nobilituje szczegóły. Tworzy z nich konstrukcje, ale i z łatwością je demontuje. Nie ufa całości. Całość jest dziwnym pojęciem, obejmującym również skończony kształt, zakreśloną granicę, domknięty i samowystarczalny świat. Lokalność nie ufa jednolitej wizji wspartej na idei Jednego. Szczegóły, rysy, fragmenty, punkty są naturalnym środowiskiem człowieka. Dobrze, gdy kultura zasadza się na szczegółach. Żle się jednak dzieje, kiedy się w nich pograża i nie znajduje oddechu do myślenia i patrzenia na to, co „obok” i co „mimo” lokalności.

Dlatego bliskie jest mi patrzenie na antropologię lokalności przez pryzmat punktu. Bo *punctum*, jak podpowiada etymologia, to nie tylko punkt

¹⁸ Zob. tamże, s. 73.

¹⁹ H. Müller, *Głód i jedwab...*, s. 69.

²⁰ Tamże, s. 70.

czasoprzestrzeni, punkt zapisu, punkt oznaczeń — *punctum* kluje, staje się stygmatem, znakiem, przyjmuje konkretną postać wyrytą na ciele niewolnika, jest wreszcie wiązką relacji²¹. Otwiera przestrzeń tego, co rani, ale i porusza nas do głębi. Każda lokalność porusza do głębi. I w końcu rani. To bliski trakt ludzkiego doświadczania, które ma swe punkty ekstremalne, brzegowe, krańcowe, marginalne, punkty skupienia i rozproszenia, punkty ciężkości. Ma swe punkty zaniku, martwe punkty w przestrzeni wspólnoty, które zamykają przestrzeń, wokół których zataczany jest horyzont zdarzeń. Ma swe punkty kardynalne, punkty ciężkości, punkty gęstości miejsc i więzi międzyludzkich. Dlatego doświadczenie lokalne, wydobyte za sprawą antropologii punktów, staje się dramatyczne, czyniąc materię więzi ludzkich skondensowaną.

10.

Najwyższe aspiracje, jakie rozwija lokalna wizja życia, grożą też potwornymi obciążeniami. Wizje duchowe życia lokalnego mogą stać się areną sporów, polaryzowania się sądów, debat rozrywających spokój przestrzeni, mogą wreszcie być źródłem okrucieństwa, a nawet bestialstwa. Wtedy lokalność staje się ulomnym myśleniem o sobie, wobec innych, przeciw innemu. Staje się dokuczliwą siłą ciężenia, niczym podupadła forma. W takiej lokalności człowiek otorbia się w lęku, zawiści, atrybuty, marszruty, ekspansje. Z a s t y g a. Człowiek nie promieniuje entuzjazmem w otoczeniu ciasnym, płaskim i niskim. Lokalność nie ma być przymusem przynależności, przymusem myślenia. Ma rację Mario Vargas Llosa, postulując, by uciekać z gąługu rasy, religii i kultury. Ale nie miałby racji, jeśli nie zakładałby konieczności wyboru jakiegoś miejsca dla siebie. Ponownie. Miejsca przemienionego. Dobra lokalność daje impuls do przekraczania siebie i do powrotu. Nie czyni ze słowa „normalny”, rozumianego jako jedyny i nasz, powodu do wpędzania się w „zależność od wspólnoty”, jak pisze Müller²². Zatem to nie bezwzględny „dyktat normalności”²³. Lokalność musi mieć rozmach i dostrzegać to, co jest na zewnątrz niej. W przeciwnym razie życie jest wtłoczone w zatęchłe ramy.

²¹ Zob. na temat *punctum* i *stigmy* A. Kunce, *Antropologia punktów. Rozważania przy tekstach Ryszarda Kapuścińskiego*, Katowice 2008.

²² H. Müller, *Głód i jedwab...*, s. 99.

²³ Tamże.

11.

Aby można było przekroczyć demoniczną lokalność, lokalna wizja życia musi opierać się na wycofaniu. Może chodziłoby o mądre stłumienie? A zatem nie stłumienie mechaniczne i nieświadome, które przywołuje na myśl traumatyczne doświadczenia.

Potrzebna jest dyscyplina hamująca nadmiar ekspresji, ale i nadająca kształt naszym myślom, postawom, wyborom. Bez dyscypliny nie ma mądrej lokalności. To doświadczenie przezorności, bo niejedno nas spotkało, ale i niechęć do ekspozycji siebie, demonstrowania własnej myśli jako ideologii. Lokalność to wyrazisty głos, ale nie hałas. Silna lokalność z reguły jest sama w sobie zauważalna, ale trudna do opisanego przez zestaw atrybutów. To nie etnograficzny ciąg: domostwo, zajęcia, strój, pożywienie, zwyczaje i obrzędy.

Dobra lokalność wpięta się na innej argumentacji. Tylko w lokalnym ułożeniu można dotknąć rzeczy, specyficznych konfiguracji między zachowaniem, sposobem myślenia, klimatem, krajobrazem, granicami najbliższej czasoprzestrzeni, predyspozycją do takiego a nie innego waloryzowania ciszy, niepokoju, dystansu, odwagi, pokory, śmierci. Zwykle nie wiemy, na czym dokładnie polega bycie człowiekiem „stąd”, a nie „stamtąd”. Nie jest prawdą, że etnograficzne czy socjologiczne parametry są w stanie to precyzyjnie ustalić. Istotne, że uderza nas, iż człowiek umiejscowiony jest duchowo w jakimś „tu”, przez owo „tu” tworzony. Zyskuje namacalność w lokalnym ułożeniu rzeczy. Gdy opuszcza krajobraz, choćby nie wiem jak go wytracał i rozmazywał, zawsze nosi go ze sobą. Ostatecznie lokalne przestrzenie zawsze nas dopadają.

Lokalność promieniuje z ludzi, z ich duchowych aspiracji i tęsknot, okaleczeń. To w sąsiedztwie znajomych wzgórz, rzek, dolin, lasów człowiek może oderwać się od siebie, od narcystycznego skupienia na sobie, bo to, co znajome, uwalnia go od uważnego stąpania, pilnowania trasy marszu, nerwowego śledzenia kierunku jazdy, pilnowania rozkładu lotów. Doskonała jest podróż bez podróży, powtarzalna, niezauważalna, bo wtedy ujawnia się rytm życia. Ale nie ma wizji lokalności bez wiary w jej wartość, bo ostatecznie bez „dobrowolnego polegania na poglądzie”, jak pisze Fichte, nie byłibyśmy w stanie tego poglądu przyjąć — „To wiara dopiero daje aprobatę wiedzy i sprawia, że w pewność i przeświadczenie urasta to, co bez niej mogłoby być tylko ułudą”²⁴.

²⁴ J.G. Fichte, *Powołanie człowieka...*, s. 118.

12.

Lokalność wymaga indywidualnego zaangażowania. To nie stadność, w której hordy zyskują wzmocnienie w rankingach alternatywnych mitologii, ale wspólne doświadczenie złączenia z bliską czasoprzestrzenią, w której jednak istnieje się indywidualnie. Lokalność jest zawsze lokalną samotnością ze swoimi i braterstwem/siostrzeństwem, ale w obliczu terytorium i losu. Lokalność wyprowadza nas z domu, każe nam przemierzyć świat wszerz i wzdłuż, tam i z powrotem, dookoła, a jednak z uczuciem lokalnej samotności, z którą podróżujemy. Istnieje coś takiego jak poczucie izolacji w obcej czasoprzestrzeni, poczucie, że nasze cierpienia, uczucia, myśli są niedostępne innym ze względu na lokalny etnos. Przy całym powierzchownym podobieństwie, które wyolbrzymiają piewcy globalizacji, jesteśmy osobni, wyraziści.

Dlatego nie ma prawdziwej opowieści o przebaczeniu i winie bez uznania, że przebaczenie jest tylko lokalne. Bycie lokalnym człowiekiem to lokalne przebaczenie win i niemoc uniwersalnej prośby o przebaczenie. Win popełnionych wobec drugiego człowieka nie można odpuścić automatycznie ani w imieniu innych. Przebaczyć może tylko pokrzywdzony i tylko własnemu winowajcy, o ile ten prosi o przebaczenie. Nie istnieje jednak nakaz przebaczenia, bowiem darowanie win jest indywidualną decyzją. Nie ma większej lokalności przebaczenia!

Nie istnieje też mądra opowieść o misji szkoły, uniwersytetu, urzędu, przedsiębiorstwa bez wyrazistej wizji lokalności. I nie idzie o docenienie swojskości na użytek programów unijnych czy promocji kuchni regionu. To coś więcej, to nie tylko wiedza „o”, nie tylko epatowanie *designem*, ale kształtowanie myślenia i przetwarzanie przestrzeni przez wydobywanie tego, co ukryte w jej potencji.

13.

Nie ma też dobrego dyskursu o lokalności, gdy ta jest pojęta jedynie jako ochrona przed tym, co szybkie i globalne. Ruch społeczny propagujący bycie *slow* jako walkę z cywilizacyjnym pośpiechem i hałasem, promujący *slow food* czy *cittaslow*, może być jedynie dodatkiem, ale nie może stanowić sedna myśli o lokalności. Cenny jest manifest Carla Petriniego, ogłoszony

w Orvieto w Umbrii w 1986 roku, będący reakcją na otwieraną restaurację McDonald's w Rzymie na Piazza di Spagna, który zrodził ideę promowania tradycyjnej żywności, regionalnych produktów, lokalnych restauracji. Nie może to jednak przysłonić myślenia o lokalności, która jest byciem na szczytach, a nie doświadczaną harmonią w uładowanej naturze i w kuchni. *Slowfood* wyzyskiwał lokalność jako afirmację lokalnego stylu życia. To rozwiązanie i ten sam marketing przeniesiony został do ruchu Międzynarodowego Stowarzyszenia Miast Cittaslow, zrzeszającego małe miasteczka ze ślimakiem w tle, które wspierają i rodzime zwyczaje, i lokalne rzemiosło, i lokalną architekturę z typowym dla niej przytulnym duchem małych miejscowości. To jedynie lokalność kulinarno-obyczajowo-małomiasteczkowa. Pojęta jako koloryt szczęśliwego miejsca do życia. Do takiej lokalności spieszą nie tylko miasteczka włoskie, ale i polskie, jest ich w sumie około sto trzydzieści pięć z dwudziestu krajów — mamy tu m.in. Chianti, Bra, Orvieto, Positano, Reszel, Biskupiec, Bisztynek, Lidzbark Warmiński. Dobrze, że istnieje taka lokalność, ale nie jest ona tożsama z tym, o czym mówię. Lokalność jako wizja życia w równej mierze dotyczy metropolii. Nie ma nic bardziej oryginalnego niż metropolia, która staje się lokalna. Metropolia wydobywana jest przez lokalne otoczenie. Posiada ona zadomowione, intymne przestrzenie, ale też emanuje z niej duch regionu.

14.

Dynamiczna lokalność, o której piszę, nie zastyga w szczęściu małej wspólnoty, ale rodzi wielkie pytania: pytania egzystencjalne i pytania wspólnotowe. Lokalność jest też w stanie wyprowadzić nas poza wielkie pytania, w stronę pytań prostych i codziennych. Jak w obrzędzie inicjacji dojrzałościowej, gdzie trzeba porzucić siebie, by stworzyć nową jakość. Najpierw jest się w określonym „tu”, potem „tu” przechodzi w obszar „nigdzie” — ani tu, ani tam, ani gdzieś, poza wszelkimi wyobrażeniami — by ostatecznie powrócić do „tu” jako bycia „gdzieś”, ogarniającego to, co gdzie indziej, co tam, co nieobliczalne i zatrwajające. Lokalność nie może pozostawać skupiona wyłącznie na sobie, nie może wyprowadzać poza siebie i to, co znajome, musi powracać. Tu ponownie pojawia się Cioran: bycie na szczytach rozpacz jest niepokojącym wzrostem. Zatem lokalność to bycie w dziwnym ruchu, który obejmuje wędrówkę i powrót

do domu, błądzenie i nieoswojoną ideę tego, co bliskie, ale i brak stabilnego domostwa. Lokalność jest niepokojącym wzrostem.

Ruch niepokojącego wzrostu najlepiej znalazł wielki nieprzyjaciel nihilizmu, Nietzsche, którego słowami zakończył swoje rozważania o szczytach lokalności. Nietzsche tak pisał w wierszu *Vereinsamt* (*Opuszczony*):

Wrony krakać poczęły,
furkocząc skrzydłami ciągną nad miasto:
zaraz zacznie się śnieg —
temu dobrze, co teraz Heimat ma!

Oto stanąłeś skostniały,
za siebie patrzysz, ach, jak dawno już!
Czemuś tak, głupcze
przed zimą wypuścił się w świat?

Świat — brama
do pustyń tysiąca niema i chłodna!
Kto ją raz zgubił,
coś ty zgubił, nie odnajdzie się.

Teraz błdy stanąłeś,
na tulaczkę zimową skazany,
podobny do dymu,
wciąż do zimnych nieb szukając dróg.

Leć, ptaku, skrzecz
twa pieśń pustynnej nuty! —
Skryj głupcze,
serce krwawiące w lodzie i kpinie!
Wrony krakać poczęły
furkocząc skrzydłami ciągną nad miasto:
zaraz zacznie się śnieg —
temu biada, co Heimatu nie ma!²⁵

²⁵ Cytuję w tłumaczeniu Zbigniewa Kadlubka. Oryginał: „Die Krähen schrei’n / und ziehen schwirren Flugs zur Stadt: / bald wird es schnei’n, — / wohl dem, der jetzt noch — Heimat hat! / Nun stehst du starr, / schaut rückwärts, ach! wie lange schon! / Was bist du Narr / vor Winters in die Welt entflohn? / Die Welt — ein Tor / zu tausend Wüsten stumm und kalt! / Wer das verlor, / was du verlorst, macht nirgends Halt. / Nun stehst du bleich, / zur Winter-Wanderschaft verflucht, / dem Rauche gleich, / der stets nach kältern Himmeln sucht. / Flieg, Vogel, schnarr / dein Lied im Wüstenvogel-Ton! — / Versteck, du Narr, / dein blutend Herz in Eis und Hohn! / Die Krähen schrei’n / und

Jest w tym wierszu Nietzscheańskie dramatyczne pytanie o to, dlaczego głupiec chce iść w świat, skoro nadchodzi zima, a przecież wiadomo, że świat jest pełen milczących pustyń. Jest zapewnienie, że ten, który stracił wszystko, idzie, bo nic go nie zatrzymuje. Nietzscheański wędrowiec jest skazany na błądź zimy i lodowate niebios. Dlaczego — tłumaczy w jakimś sensie ostatni, jakże niepokojący wers: „Temu biada, co Heimatu nie ma!”. *Heimat* to kosmos lokalny, ale też kosmos jako taki, to świat jako dom. Trzeba go tracić i do niego powracać. Nie można utrzymać go na stałe. Nawet wiedząc o tym, że jest się skazanym na wędrówkę i że nigdy nie odnajdzie się utraconego domu, czy można wędrować bez idei domu i lokalności?

Musimy więc wędrować, myśląc o domu i doświadczając domu, bo tylko wtedy nasza tułaczka i otwarcie są prawdziwe. Można się również zastanawiać, czy siłę miałyby nasze pytania, gdyby były stawiane bez wizji domu i poczucia zakorzenienia.

Myślę, że nie.

ziehen schwirren Flugs zur Stadt: / bald wird es schein, — / weh dem, der keine Heimat hat!”. F. Nietzsche, *Vereinsamt*, w: Tenże, *Heiterkeit, güldene. Gedichte*, München 2003, s. 25.

TADEUSZ SŁAWEK

MAPA DOMU

MAPA/TERYTORIUM

1.

„Płaska jak stół”¹, tak rozpoczyna Wisława Szymborska wiersz poświęcony mapie, jeden z ostatnich tekstów, jakie wyszły spod jej pióra. Wszystko kończy wyznanie: „Lubię mapy, bo kłamią”; dodajmy od razu — kłamią, gdyż są płaskie. W największym skrócie: to, co płaskie, nie zostawia miejsca na prawdę. Wynika z tego, że prawda wymaga trzech wymiarów; nie ma prawdy bez przestrzeni. Przestrzeń sytuuje prawdę. W ten sposób sama prawda staje się „przestrzenna”; usytuowanie bowiem „nie nazywa czegoś precyzyjnie i jednoznacznie, ale udziela schronienia wielu innym pojęciom, które same także są jedynie przybliże-

¹ W. Szymborska, *Wystarczy*, Kraków 2012, s. 21. Przytoczmy cały tekst zatytułowany *Mapa*: „Płaska jak stół, / na którym położona. / Nic się pod nią nie rusza / i ujścia sobie nie szuka. / Nad nią — mój ludzki oddech / nie tworzy wirów powietrza / i całą jej powierzchnię / zostawia w spokoju. // Jej niziny, doliny zawsze są zielone, / wyżyny, góry żółte i brązowe, / a morza, oceany to przyjazny błękit / przy rozdzielanych brzegach. // Wszystko tu małe, dostępne i bliskie. / Mogę końcem paznokcia przyciskać wulkany, / bieguny głaskać bez grubych rękawic, / mogę jednym spojrzeniem / ogarnąć każdą pustynię / razem z obecną tuż obok rzeką. // Puszcze są oznaczone kilkoma drzewkami, / między którymi trudno by zabłądzić. / Na wschodzie i zachodzie, / nad i pod równikiem — / cisza jak makiem zasiał, / a w każdym czarnym ziarnku / żyją sobie ludzie. / Groby masowe i nagle ruiny / to nie na tym obrazku. // Granice krajów są ledwie widoczne, / jakby wahały się — czy być czy nie być. / Lubię mapy, bo kłamią. / Bo nie dają dostępu napastliwej prawdzie. / Bo wielkodusznie, z poczciwym humorem / rozpościerają mi na stole świat / nie z tego świata”.

niem”². Gdzie nie ma przestrzeni, gdzie panuje płaskość, tam rozciąga się przed nami „świat nie z tego świata”.

2.

Mapa sygnalizuje istnienie odległego świata, ale umieszcza go w miejscu, w którym pulsuje życie codzienne, mapie niedostępne. Jak na obrazach Vermeera: rozmawiająca z kawalerem panna ma nieskończoną przewagę nad niezmierzonymi bogactwami, jakie kryją miasta oznaczone na mapie zdobiącej ścianę pokoju. Przewaga ta polega na tym, że choć postacie ludzi również są jedynie przedstawione, malarz uczynił wszystko, by stwarzały iluzję trójwymiarowości, a zatem by „żyły”, stanowiąc *locus* namiętności i wyrachowania, odwagi i strachu. Przestrzenne jest także pomieszczenie, w którym się znajdują; jedynie mapa pozostaje wciąż ostentacyjnie płaska. Ale i tak jest wyraziście „usytuowana”: jej płaskość oddana jest w służbę działającym w przestrzeni ludziom.

3.

Mapa nigdy nie ustanawia terytorium, chociaż może być (jak na wspomnianych płótnach Vermeera) jego elementem. Terytorium powstaje z niezliczonych szczegółów konfigurujących dany obszar i wchodzących ze sobą w najrozmaitsze relacje. Niewielka przestrzeń domu mówi nam więcej o złożoności świata niż mapa mająca zobrazować cały świat. Wystarczy prześledzić malarstwo niderlandzkie, w którym dom „jest jednocześnie fundamentem rozwoju duchowego, państwem w skali mikro, a także sposobem tworzenia jednostkowej i zbiorowej tożsamości. Sprzyjał zatem nie tylko rozwojowi indywiduum, ale także i świadomości obywatelskiej [...]. Dom — miejsce, które żywi i broni — implikuje działanie nie tylko w jego wnętrzu, ale i za jego drzwiami”³.

² D. Simpson, *Situatedness, or, Why We Keep Saying Where We're Coming From*, Durham and London 2002, s. 40.

³ M. Hollander, *An Entrance for the Eyes. Space and Meaning in Seventeenth-Century Dutch Art*, Berkeley 2002, s. 184.

4.

Zadanie mapy jest inne. Oglądana dla niej samej, jest sugestią świata często ogarnianego na sposób estetyczny: na przykład poszarpane linie brzegowe intrygują tajemniczymi zatokami i przesmykami przeprowadzającymi nas między wyspami skojarzonymi z zamierzczłym światem (Zygmunt Krasiński, płynąc w 1839 roku na Sycylię, pisze: „Przepłynęliśmy Charybdę i Scyllę”⁴: prastara opowieść nigdy nas nie opuszcza, także wtedy, gdy spoglądamy na mapę). Gdy wisi na ścianie, mapa jest więcej niżli tylko tłem dla codziennych działań: wskazuje, że wysiłki te podejmowane są w świecie być może nieosiągalnym i niedotykalnym, ale jednak w jakiś osobliwy sposób obecnym. „Gdy chcesz doznać inicjacyjnego pocucia świata, cóż lepszego jak mapa?”⁵

5.

Przestrzeń domu jest „terytorium”, na którym węzeł wnętrza i zewnątrz (stąd doniosłość motywu drzwi i progu w malarstwie) splata cnoty domowe i publiczne („Wzajemną dostępność domu i świata szczególnie akcentują sceny umiejscowione w wejściach i bramach domów”⁶). Wiele prac poświęcono studium szczegółów owego ścisłego związku. Ale zarówno *oikos*, jak i *polis* to strefy spełniania się tego-co-ludzkie. Mapa sama nie stanowi „terytorium”, ale jest punktem niepokoju, fantasmagorią otwartego i niepoznanego, nie-ludzkiego świata, mającą w samym środku uporządkowanej rzeczywistości. W miejscu jednostkowego i społecznego zakorzenienia mówi o tym, że owo zakorzenienie dokonuje się zawsze wobec otaczających je zewsząd sił wykorzenienia.

6.

Posłużyliśmy się terminem „terytorium”, ale warto uszczegółowić to pojęcie. Nie jest ono jedynie neutralnym określeniem jakiegoś obszaru, lecz

⁴ Z. Krasiński, *Journal de Sicile*, w: Tenże, *Dziela*, red. L. Piwiński, Warszawa 1931, t. 5, s. 245.

⁵ K. White, *Elements of New Cartography*, w: Tenże, *The Wanderer and His Charts. Essays on Cultural Renewal*, Edinburgh 2004, s. 152.

⁶ M. Hollander, *An Entrance for the Eyes...*, s. 185.

zakłada szczególną relację z przestrzenią. Związek ów polega na tym, że konkretny fragment przestrzeni ukazuje się nie tylko dla niego samego, ale jako miejsce, w którym przejawia się integralna „całość” świata. Jak dowodzi Kenneth White, terytorium od regionu odróżnia to, że dane miejsce „ma pewną aurę i pozostaje w związku z całością tego, co istnieje, a więc z kosmosem [...]”⁷. Gdy cesarz August organizuje cesarstwo rzymskie, dzieląc je na jedenaście regionów, nie tylko niebezpiecznie uprzywilejowuje centrum, ale przede wszystkim kładzie kres aurze wynikającej z owego kosmicznego związku.

7.

Wygaszenie aury oznacza radykalną sekularyzację sposobów pojmowania przestrzeni. Dotychczasowy związek ludzkiego z nie-ludzkim zostaje poważnie zakłócony. „Aura”, o której pisze White, pozwalała postrzegać świat jako związany z nie-ludzkim w sensie relacji z tym, co naturalne, a także z tym, co transcendentne, a co celebrowano jako *genius loci*. William Blake pisze o tym tak: „Starożytni poeci ożywiali zmysłowe przedmioty Bogami i Geniuszami, nadając im imiona i strojąc ich w przymioty lasów, rzek, gór, jezior, miast, narodów, i tego, co tylko postrzec zdołały powiększone i mnogie ich zmysły. A osobiwie rozważali oni geniusz każdego miasta i kraju, powierzając je ich duchowemu bóstwu [...]”⁸.

8.

Administracja i jej prawne instrumenty regulują teraz nasze związki z przestrzenią. Podstawową konsekwencją tego jest nieustępliwe dążenie do wyznaczania granic, których mechanizm, diametralnie różny od auralnego, polega na precyzyjnym odróżnianiu. Aura, ustanawiając relacje miejsca ze wszystkim, co istnieje, siłą rzeczy rezygnowała z rygorystycznego wytyczania „domowych”, „plemiennych” czy „narodowych” *termini* na rzecz wspólnego „terytorium”; położenie nacisku na „regiony” opiera się wręcz na ścisłej demarkacji terenów i jurysdykcji. Polityka „terytorialna”

⁷ K. White, *On the Atlantic Edge*, Dingwall 2006, s. 59.

⁸ W. Blake, *Zasłubiny Nieba i Piekła*, w: Tenże, *Milton. Zasłubiny Nieba i Piekła*, przeł. W. Juszczyk, Kraków 2001, s. 134.

odróżnia się zatem od polityki „regionalnej”; pierwsza jest „trans-graniczna” i związana z tym, co „na zewnątrz”, druga — „ultragraniczna”, patrząca na „zewnętrze” z nieufnością.

9.

Napięcie między za- i wy-korzeniem dynamizuje wspólnotę oraz jednostki, które poruszają się i muszą podejmować decyzje pomiędzy tymi dwoma biegunami. Teraz statek — przedmiot, do którego będziemy często wracać — nabiera szczególnego znaczenia. To dawna metafora będąca przeniesieniem na żywioł akwaticzny ziemskich struktur państwa i domu, *oikos* i *polis*, ale struktury domu i państwa zostają dzięki owemu skutniczemu przeniesieniu umieszczone w niepewnym otoczeniu, które co prawda można próbować opanować racjonalnymi działaniami umysłu (np. sporządzając mapy nawigacyjne), ale w ostatecznym rozrachunku racjonalność musi ustąpić przed nieprzewidywalnym żywiołem. Początek *Burzy* Szekspira stanowi tu wyrazisty przykład.

10.

Cały majestat państwa obecny na pokładzie statku nie zrównoważy siły nie-ludzkiego. Surowo przestrzegana na suchym lądzie konstrukcja hierarchii urzędów i władzy okazuje się całkowicie bezsilna i bezwartościowa. Nie-ludzkie, niczym rewolucja, zmienia układ relacji społecznych. Krótkie polecenie Bosmana rzucone dworakom (nie Kapitana nawet, lecz Bosmana, podoficera stojącego bliżej „ludowych” mas załogi) nie pozostawia tu żadnych wątpliwości: „Precz! Cóż obchodzi te ryczące bałwany imię królewskie? Do kabin; milczeć! Nie zawadzajcie nam!” (przeł. M. Ślomczyński). Trzeba nam zatem powrócić do statku, gdyż owa racjonalna konstrukcja, rzucona w a-racjonalny świat, pomoże skorygować utrwalone poglądy na temat domu i wspólnoty.

11.

Najważniejszym z nich jest przeświadczenie o zamkniętym charakterze przestrzeni domowej, która pozostaje w relacjach ze sferą publiczną, ale

dąży do tego, by pojmować przestrzeń głównie jako zorganizowaną przez człowieka, a zatem — niezależnie od wszelkich zmian — w jakimś sensie statyczną i przewidywalną. W miarę rozwoju kultury Zachodu wygodny dom staje się sposobem faktycznej organizacji przestrzeni zewnętrznej. Im częściej wypływano w szeroki świat, tym częściej starano się zamknąć go w czterech ścianach tego-co-domowe. Biała pustka jest groźna, zatem pierwszy wysilek zmierza do tego, aby jak najdosłowniej nadać jej ramy, zamknąć ogrodzeniem. Nic innego nie czyni Robinson na swej wyspie.

12.

Nawet szalenięc stara się zaprząć racjonalne rozumowanie w służbę swych nieokiełznanych osobistych ambicji. Nocami Kapitan Ahab „[...] znający kierunki wszystkich prądów i przyływów” wykreśla na mapach tajemnicze szlaki: „[...] w ten sposób bowiem potrafił obliczyć przesuwanie się żyłatek, którymi żywi się kaszalot, zaś przywodząc sobie na pamięć regularne, ustalone pory roku, w których najlepiej jest nań polować w różnych stronach świata, mógł dojść do rozsądnych wniosków zbliżonych niemal do pewności, co do najodpowiedniejszego dnia, w którym należy się znaleźć na tym a tym terenie, by odszukać swą ofiarę”⁹. Puste morze nagle pomyślane jako część ludzkiego gospodarstwa, gdzie planuje się pory wypasu i zbiorów.

13.

Dom i państwo, „ja” i „my” jako formy odcięcia od tego, co „inne” i „obce”. Innymi słowy, jako konstrukcje „pewne” w „niepewnym” świecie. Chybotliwy statek wprowadza niepokój do tych oaz spokoju; widmo katastrofy wisi nad każdą morską wyprawą. Ale nawet statek może być pomyślany jako najpewniejszy z domów. Tak jest, przekonuje Roland Barthes, u Jules’a Verne’a, mistrza zasady zamknięcia, oddziałującej w pozornie najszerzej otwartym świecie dalekich oceanicznych szlaków. „Zamknąć się i urządzić — oto jest właśnie egzystencjalne marzenie dzieciństwa i Verne’a”, a chodzi

⁹ H. Melville, *Moby Dick, czyli biały wieloryb*, przeł. B. Zieliński, Warszawa 1954, s. 259.

w tym o „mieszczkański gest zawłaszczenia: pantofle, fajka i kominek, gdy na zewnątrz na próżno szaleje burza — to znaczy nieskończoność”¹⁰.

14.

„Burza — to znaczy nieskończoność”: dom, zarówno jako *oikos*, jak *polis*, byłby więc zabezpieczeniem się przed zagonami nieskończoności, przed zawieją i huraganem tego-co-nie-ludzkie. Człowiek i jego sprawy znajdują się w centrum świata, a przyszłość jest przewidywalnym przedłużeniem tego, co dokonało się w przeszłości. Dzieło Verne’a „oznajmia — kontynuuje Barthes w tym samym fragmencie — że nic nie może wymknąć się człowiekowi, że nawet najodleglejszy świat jest przedmiotem w ludzkiej dłoni i że własność jest [...] jedynie dialektycznym momentem w ogólnym procesie ujarzmiania Natury”. Nieskończoność nazywa to, co wymyka się człowiekowi, a tym samym stanowi istotne zagrożenie dla pewności jego bycia.

15.

Może dlatego powieści Verne’a zajmują się podróżą jako poszukiwaniem, ściganiem tego, co nie powinno wymknąć się nam z rąk. Pozostanie z pustymi rękami jest potrójną obelgą: dla racjonalności instrumentalnego rozumu, który powinien ściśle planować to, co osiągalne, co da się „złapać” (to Phileas Fogg precyzyjnie „łapiący” pociągi i parowce), dla poczucia gospodarności zarządzającego świat (to bohater *Tajemniczej wyspy*, zmieniający dziką naturę w uporządkowany system własności), dla filozoficzno-psychologicznej stabilności życia jako ciągłości, która — czasowo wystawiona na próbę — zawsze odnajdzie swoje miejsce, swoją rodzinę, swoje gniazdo, a zatem zapewnienie trwania (to dzieci kapitana Granta, niestrudzenie poszukujące swego ojca).

16.

Nawet ten, kto wyrzekł się społeczeństwa, odrzucając ludzki świat, uczynił to tak, aby stworzyć ściśle „domową” replikę sfery publicznej,

¹⁰ R. Barthes, „*Nautilus*” i statek pijany, w: Tenże, *Mitologie*, przeł. A. Dziadek, Warszawa 2000, s. 110.

odciętą od kontaktów z zewnętrznym światem. Barthes nazywa „Nautilusa” „czarującą jaskinią”, podwodny statek kapitana Nemo bowiem nie tylko reprodukuje wytworne wnętrza mieszczańskiej i arystokratycznej society z ich bibliotekami i zbiorami sztuki, ale pozwala także na bezpieczny kontakt z „nieskończonym”: „[...] rozkosz zamknięcia osiąga szczyt w chwili, gdy z głębi tego wnętrza bez szczelin można zobaczyć przez wielką szybę pustkę wód na zewnątrz i określić w ten sposób, jednym gestem, owo wnętrze przez jego przeciwieństwo”¹¹. Bunt przeciw strukturze społecznej reprodukuje zasady właściwe tejże strukturze.

Ścierają się tu dwie tendencje: pragnienie doświadczenia otchłannego żywiołu tego, co bezmiernie obce, i niezwalczone dążenie do chrońnięcia się we wnętrzu: „[...] jeśli na morzu [...] pierwszym wrażeniem jest poczucie otchłani, na pokładzie «Nautilusa» i w jego wnętrzu serce ludzkie nie ma się czego obawiać”¹². Jest więc *le sentiment de l'abîme*, moderowany przez to, co najwłaściwsze człowiekowi (*le cœur de l'homme*) — pragnienie wnętrza. Wnętrze to nie tylko zawdzięcza swe istnienie technice niezbędnej do jego skonstruowania, której Verne poświęca wiele uwagi, ale jest także zagospodarowane kulturowo. Sam Nemo objaśnia, że jego biblioteka liczy dwanaście tysięcy tomów, a lista dzieł sztuki zgromadzonych w salonie obejmuje takich artystów jak Raphael, Leonardo da Vinci, Tycjan i Delacroix. Ale nawet tutaj zauważymy to, co stanowić będzie jeden z głównych przedmiotów naszych dociekań — wnętrze przeciwstawiające się chaosowi zewnątrz, chaosowi śmiertelnemu, zważywszy ogromne ciśnienie, jakie musi wytrzymać pływające domostwo kapitana Nemo; wnętrze jest już zainfekowane siłami zewnątrz. Te niepokojące siły zaburzają porządek biblioteki, jednego z modelowych konstruktów kultury Zachodu („Ciekawy szczegół, że te wielojęzyczne

¹¹ R. Barthes, *Mitologie...*, s. 112.

¹² J. Verne, *Dwadzieścia tysięcy mil podmorskiej żeglugi*, przeł. E. Kulicka, Warszawa 2001, s. 114.

książki nie zostały starannie posegregowane...¹³), a nieporządek ten jest wynikiem zredukowania roli i znaczenia tego-co-ludzkie. Paradoksalnie, Nemo gromadzi dzieła sztuki, jak sam powie — dzieła „ludzkiej ręki” — po to, aby odrzucić ludzką kulturę: „To moje ostatnie wspomnienia z ziemi, która dla mnie umarła”¹⁴.

To, że książki nie są *classées*, nie powinno umknąć naszej uwagi, bowiem właśnie rygorystyczny ład zarówno architektonicznego projektu, jak i zagospodarowania przestrzeni wewnątrz domostwa, stanowił o tym, co wyłoniło się w XVII-wiecznej Holandii, a co dało początek nowoczesnej domowości. Jak dowodzi Simon Stevin w pierwszym holenderskim traktacie na temat domu i urządzania pomieszczeń, *Hert Burgerlick Leven*, wydanym w roku 1590, ściany domu stanowią zdecydowaną i nieprzenikalną dla zewnątrz barierę, zaś każdy z pokoi winien osobnym zamkiem w drzwiach gwarantować możliwość jeszcze większego odgrożenia się nie tylko od ulicy, ale także od innych domowników. Tak wykształciło się pojęcie *gezelligheid*, zawdzięczające wiele idei porządku. W 1625 roku Jacob Cats w książce *Houwelick* pisał o podstawowym dla idei „domu” uporządkowanym sposobie zagospodarowania przestrzeni oraz równie uporządkowanej hierarchii społecznej wewnątrz domu¹⁵. Paradoksalnie to, co najbardziej prywatne, broniło tej prywatności publicznie akceptowanymi wzorami domowego ładu.

Wnętrze salonu „Nautilusa” z jednej strony — jak to było w zwyczaju w kulturze mieszczańskiej — dowodzi statusu jego właściciela (Nemo przyznaje, że jest „nieskończenie bogaty” i mógłby „bez problemu spłacić dziesięćmiliard-

¹³ Tamże, s. 93.

¹⁴ Tamże, s. 96.

¹⁵ Zob. H. de Mare, *Domesticity in Dispute. A Reconsideration of Sources*, w: *At Home. An Anthropology of Domestic Space*, ed. I. Cieraad, Syracuse 1999, s. 18–20.

dowy dług Francji”¹⁶), lecz z drugiej — jest tylko cieniem świata, w którym status ów miałby tak wielkie znaczenie. „Umarłem”, powie, „tak samo umarłem jak wasi przyjaciele, którzy spoczywają sześć stóp pod ziemią”¹⁷. Wnętrze jest więc śladem śladu, duchem ducha, pozostałością pozostałości, ale może już tylko w ten sposób można bronić wnętrza.

Powróćmy jeszcze do frazy „serce ludzkie”, które, jak dowodzi Verne, poszukuje wnętrza. Warto sięgnąć po dobrze znany fragment Ewangelii św. Mateusza, gdzie w rozdziale 6. serce odgrywa znamioną rolę: „Nie gromadźcie sobie skarbów na ziemi, gdzie mól i rdza niszczą i gdzie złodzieje włamują się i kradną. Gromadźcie sobie skarby w niebie. Tam ani mól, ani rdza nie niszczą. Tam też złodzieje nie włamują się i nie kradną. Bo gdzie jest twój skarb [*thesauros*] — tam będzie i serce [*kardia*] twoje” (6:19–21). Wnętrze „Nauatylusa” spełnia nadzieje ludzkiego „serca”, gdyż gromadzi skarby, teauzyzuje, w bezpieczny sposób, niepodatny na wahania i zmiany kursów giełdowych, odporny na działania złodziei i oszustów. Co więcej, jest całkowicie niewidoczny, ukryty w niedostępnych głębinach oceanów, jak *thesauros* chrześcijanina jest ukryty w równie niedostępnej przestrzeni nieba. Mamy więc do czynienia z osobliwą ekonomią, która nie wyrzekając się prawa do gromadzenia, a nawet przeciwnie — gromadząc rzeczy wyjątkowo cenne — czyni to inaczej i dla innych celów niż te, które zwykle przyświecają domowej gospodarce. To konsumpcja, ale — rozczarowując Thorsteina Veblena — zdecydowanie bez ostentacji i nie na pokaz. Jeżeli wnętrze jest rodzajem podwodnego okrętu (to szczególna, lecz ważna mutacja metafory statku jako nawy domowej i państwowej *oikonomiū*)

¹⁶ J. Verne, *Dwadzieścia tysięcy mil...*, s. 116.

¹⁷ Tamże, s. 96.

— a trzeba tu jeszcze przypomnieć arcydzielną żółtą łódź podwodną Lennona i McCartneya — należy pamiętać, że oznacza to zapadnięcie się w głębinę, opuszczenie ekranu widzialności przez zejście na peryferie (nie)widzialnego. Chwile „zanurzenia”, zniknięcia z ekranu społecznie uznanych sposobów istnienia „domu” decydują o jego charakterze jako zobowiązania wobec tego, co „podpowierzchniowe”.

To „zanurzenie”, o którym tyle jest mowy w tekście Verne’a, wykazuje także zawodność ambicji empirycznych sposobów poznania. Kontrast między zawirowaniami „powierzchni” a „spokojem” głębi to napięcie między wysiłkami instrumentalnego rozumu, zmierzającymi do poznania wszystkiego drogą porządkowania i klasyfikowania, a tym, co niepoznawalne i niedostępne. „Spokój można było znaleźć dopiero na pięćdziesięciometrowej głębi. A w głębi wód — jakże bezpiecznie, jak cicho! I któż by dał wiarę, że na powierzchni oceanu szaleje straszliwy huragan?”¹⁸ Z jednej strony jest Conseil (który „potrafi klasyfikować [*classer*] ryby”) i Ned Land (który „potrafi ryby łowić [*chasser*]”), z drugiej kapitan Nemo, który wie, jak zanurzyć się w głębinach oceanu z pominięciem zarówno *classer*, jak i *chasser*.

„ŚWIAT”/ŚWIAT

1.

A jednak (pomimo ideologii wnętrza „bez szczelin”) widzialne „terytorium” codziennego działania tworzy się zawsze (czy jestem tego świadomy, czy nie) wobec wielkiej sceny świata, zaznaczonej przez mapy. Codziennosc

¹⁸ Tamże, s. 460.

nabiera znaczenia (wychodzi poza rutynowe szlaki), gdy zachodzi w przestrzeni otwarcia na świat, które zaznacza się skromną szczeliną mapy. Gdy bohaterowie modernistycznych powieści i dramatów skarżą się, że „duszą się” w ciasnych salonach mieszczańskiego życia, chodzi właśnie o to, że codzienność rozgrywa się w ich własnym „świecie”, ignorując świat nie-ludzki. White pisze: „[...] trzeba mieć przestrzeń, by doświadczać świata”¹⁹. Bez przestrzeni możemy jedynie doświadczać „świata” (konieczny cudzysłów).

2.

Jest więc „świat” i świat. Pierwszy obejmuje zarówno *oikos*, jak *polis*, to co domowe i prywatne, oraz to co publiczne i wspólnotowe. Drugi wprowadza nie-ludzkie, szeroką, otwartą przestrzeń, która jest „nie-ludzka” (konieczny cudzysłów), być może z racji odrębności i niezrozumiałości kultur odległych od naszej domowej kultury, lecz przede wszystkim jest nie-ludzka (tutaj koniecznie bez cudzysłowu), bowiem obejmuje wszystko, co stanowi fundament naszego działania, a co nie jest naszym dziełem (geologia, układ terenu, linia brzegowa, wysokość gór *etc.*). Nasz „świat” jest w istocie biorcą kredytu udzielonego mu przez świat nie-ludzki. To, co autorytarna przestrzeń neoklasycyzmu ściśle zhumanizowała, musi teraz zostać od-humanizowane.

3.

Jednak to, co bliskie i dotykalne, bierze górę nad tym, co dalekie. To, co przepelnia mnie (może to być miłość lub tylko chęć uwiedzenia naiwnej panny), jest nieskończenie ważniejsze od najdalej nawet posuniętych ambicji twórcy mapy. Choćby najbardziej wysilał on swój talent i dokonywał cudów dokładności, nie uda mu się przedstawić tego, co wypełnia życie ludzi w miejscach zaznaczonych na kartograficznym arkuszu. Kartografia jest bezradna wobec dziejów (może przedstawić tylko ich konsekwencje w postaci sekwencji map pokazujących zmieniające się granice), historia pozostawia ją obojętną. Najbliżej mapie do historii wtedy, gdy nazywa miasta, ale i wówczas mówi ona jedynie: „tam żyją ludzie” (Szyborska), reszta jest poza jej zasięgiem.

¹⁹ K. White, *The Wanderer and His Charts...*, s. 153.

4.

Historia jest akustycznie przebogata. Tworzą ją wrzaski bólu pokonanych i marszowe pieśni triumfu zdobywców; jęki torturowanych i chorych przeplatają się z westchnieniami zadowolenia i szczęścia. Dźwiękowy pejzaż historii jest urozmaicony, chociaż pewnie chętnie przystalibyśmy na to, by choć przez chwilę nie słyszeć tej dziwacznej muzyki. Na mapie jest zupełnie inaczej: panuje w niej cisza, która nie odrzuca życia, lecz je minimalizuje. Mapa jest stwierdzeniem egzystencjalnego minimum: „tam żyją ludzie”, i nic więcej. Jak pisze Szymborska, „Na wschodzie i zachodzie, / nad i pod równikiem — / cisza jak makiem zasiał, / a w każdym czarnym ziarnku / żyją sobie ludzie. / Groby masowe i nagle ruiny / to nie na tym obrazku”.

5.

„Cisza jak makiem siał” jest właściwa mapie jako konstrukcji racjonalizującej irracjonalność historii. Cisza panuje w pracowni Vermeerowskiego „Geografa” i „Astronoma”; obydwa pogrążeni są w dziele rozumowego opanowywania świata. Paradoks kartografii polega na tym, że dramatycznie niespokojną rzeczywistość przedstawia jako nasyconą spokojem. Istotnie, mapy — pisze Szymborska — „rozpościerają mi na stole świat / nie z tego świata”. Świat na mapie jest wiernym odwzorowaniem świata, a jednak dopuszcza się zdrady. Mapy — na tym polega ich poezja — przyciągają uwagę obietnicą wyprowadzenia nas, choćby tylko na moment, poza historię. Derek Walcott mówi, że „losem poezji jest zakochiwać się w świecie, wbrew Historii”²⁰.

6.

„Wbrew Historii” Walcotta nie neguje czasu. Nie kwestionuje powszechnego ruchu, ale próbuje wytyczyć kontr-ruch prowadzący nie ku jego delcie, lecz ku źródłu. A ściślej mówiąc, usiłuje znaleźć punkt, z którego życie zarówno jednostki, jak i społeczności rozumielibyśmy nie zgodnie z obowiązującą powszechnie drogą „dojrzałości”, „postępu”, „rozwoju”,

²⁰ D. Walcott, *Antyle: fragmenty antylskiej pamięci*, przeł. J. Jarniewicz, w: Tenże, *Mapa Nowego Świata. Wiersze wybrane*, wybór i red. M. Heydel, Kraków 2008, s. 177.

ale — nie kwestionując tych ważnych drogowskazów — zgodnie z „drogą własną”, którą w Przedmowie do II wydania *Jutrzenki* Nietzsche nazywa „schodzeniem w głąb”, „wwiercaniem się w grunt” po to, by „badać i podważać zaufanie, na którym my, filozofowie, zwykliśmy od kilku tysięcy lat budować, jakby to był grunt najpewniejszy — wciąż na nowo, choć każda z dotychczasowych budowli rozpadła się”²¹.

7.

Studiowanie historii to poruszanie się wśród ruin budowli, których ambicją była wieczność. Niczym na rycinach Piranesiego, przedstawiających Rzym i jego fantazmatyczne nekropolie, dotykamy szczątków murów, ale nie jest to ani nostalgiczna wyprawa w przeszłość, ani ćwiczenie się w medytacji na temat *vanitas*. Chodzi o dwie nader ważne sprawy: o przeprowadzenie krytyki historii jako dziejów ludzkich instytucji intelektualnych (moralność, filozofia) i administracyjnych (państwo) oraz o odnowione spojrzenie pozwalające na dokonanie takiej krytyki. „Wbrew Historii” znaczy zatem tyle co wobec mechanizmów, które sprawiały, że myślenie poruszało się tylko ustalonymi torami, a posłuszeństwo wobec tychże szlaków uznane było za podstawową cnotę społeczną.

PERYFERIA/JUTRZENKA

1.

Jest to więc interrogacja dotycząca sposobów konstruowania się zarówno *oikos*, jak i *polis*. Wynika z niej, że zasadnicze dla obydwu tych struktur znaczenie ma nie to, co stanowi widoczne, manifestacyjne wręcz ich przejawy, ich — jak rzekłby Kant — „majestatyczne gmachy”, lecz to, co drąży marginesy, peryferie i podziemia tychże gmachów. Niepróżno Nietzsche mówi w Przedmowie do *Jutrzenki* o „wwiercaniu się w głąb” i o „pracy w głębinach”, pracy pograżonej „w niejasnościach”; piwnice, podziemne

²¹ F. Nietzsche, *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, przeł. L. Kalinowski, Kraków 2006, s. 7.

korytarze to miejsca radykalnych peryferii, gdzie przemieszczają się widma, których człowiek się lęka, i zwierzęta, którymi pogardza („był kretem”, powie Nietzsche o swym protagoniście-filozofie).

2.

Ruch ku peryferiom jest wypowiedzeniem posłuszeństwa centrum. Nie jego „odrzuconiem”, lecz właśnie „wypowiedzeniem posłuszeństwa”; gdy „odrzuconie” zakłada wyeliminowanie relacji, odmowa posłuszeństwa — jedynie i aż — problematyzuje ją. Tak pisze o tym Nietzsche w trzeciej części wspomnianej *Przedmowy*: „Sumienie, dobra opinia, piekło, w pewnych sytuacjach nawet policja, nie pozwalały i nie pozwalają na swobodę [...], nie należy myśleć ani, co gorsze, mówić: trzeba — okazywać posłuszeństwo! Jak świat światem, nie było jeszcze takiej władzy, która by chciała być krytykowana [...]”. Kiedy więc myślenie poety dokonuje się „wbrew Historii”, oznacza to, że sięga ono dalej i głębiej niż wspomniane przez Nietzschego siły.

3.

Obydwaj, niemiecki filozof i antylski poeta, znajdują dla tego typu krytycznego myślenia metaforę jutrzeńki. Nietzsche zadedykuje jej całą książkę i nazwie „własnym wybawieniem” pracującego w mrokach peryferii filozofa. Po latach, pisząc *Ecce homo*, powie, że to dzieło kogoś, kto wydobył się „spod panowania przypadku i kapłanów, by jako całość postawić po raz pierwszy pytanie «dlaczego», «po co?»”²². Pojąć *oikos* i *polis* to nie tylko rozpatrywać ich widoczne struktury i tworzące je siły; jest to niezbędne, ale nie można pominąć koniecznego dekonstruowania tychże struktur, działania, które z peryferii przestrzeni prywatnej i publicznej stawia wszelki „centryzm” w stan podejrzenia²³. *Oikos* i *polis* jako kontr-ruch wobec własnych struktur.

²² F. Nietzsche: *Ecce homo: jak się stajemy, czym jesteśmy*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2002, s. 91.

²³ W ostatnim wywiadzie udzielonym Jean Birnbaum na kilka miesięcy przed śmiercią Jacques Derrida definiuje dekonstrukcję w następujący sposób: „Dekonstrukcja, najogólniej rzecz biorąc, to przedsięwzięcie, które wielu uważa — i słusznie — za gest podejrzenia wobec wszelkich przejawów eurocentryzmu”, a nieco dalej dodaje: „To, co nazywam «dekon-

4.

Można zatem utrzymywać, że podstawowym gestem, jaki winna wykonać wspólnota w kierunku mądrego bycia razem, jest nieustanna krytyczna czujność wobec własnych tradycji, instytucji i praw. Poniekąd jest to spełnienie Kantowskiego postulatu o publicznym wykorzystaniu rozumu „wobec całej publiczności czytającego świata”²⁴ jako obowiązku obywatela. Nie podtrzymywanie *status quo*, lecz przeciwnie — zdolność do zmieniania się jest warunkiem rozumnej wspólnoty: „[...] jesteśmy zanurzeni w tradycji, we wspólnocie i od tego nie ma ucieczki. Ale musimy ciągle uruchamiać mechanizmy krytyki tej wspólnoty, tradycji, powiedziałbym, mechanizmy twórczej krytyki, która pozwoliłaby i nam się zmienić, i zmienić tę wspólnotę”²⁵.

5.

Derek Walcott w przywołanej już mowie noblowskiej także proponuje filozofię jutrzeńki: myślenie poety o terytorium nie prowadzi do utwierdzenia narodowych racji za pośrednictwem badania historii jako dokonań konsolidujących poczucie narodowej tożsamości. Przeciwnie, jeśli mamy nauczyć się żyć ostatecznie (*Apprendre a vivre enfin*, wiele mówiący tytuł ostatniego wywiadu, jakiego udzielił Jacques Derrida, w którym *enfin* tyleż określa zniecierpliwienie słabymi skutkami dotychczasowych wysiłków, co akcentuje konieczność spenetrowania głębszego celu, *fin*, aby nadać właściwe oblicze naszemu byciu razem), niezbędny jest ruch w stronę „poranka na świecie”, „wczesnego poranka kultury”.

6.

Poranek ten jest odkryciem na nowo znaczenia tego-co-nie-ludzkie. Gdy Nietzsche pojmuje jutrzeńkę jako wyjście poza ograniczenia tego, co nazywa

strukcją, nawet jeśli kieruje się w stronę czegoś spoza Europy, z tejże Europy się wywodzi; jest wytworem Europy, relacją Europy z nią samą, relacją z Europą jako doświadczeniem radykalnej odmienności”. J. Derrida, *Learning to Live Finally. The Last Interview*, przekł. ang. P.A. Brault and M. Naas, New York 2007, s. 39 i 44.

²⁴ I. Kant, *Co to jest Oświecenie?*, przeł. A. Landman, w: T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966, s. 166.

²⁵ L. Koczanowicz, R. Włodarczyk, *Współczesna filozofia społeczna. Rozmowy i eseje o społeczeństwie obywatelskim i etyce demokracji*, Sopot 2011, s. 120.

„moralnością”, Walcott czyni z niej moment, w którym to, co wydawało się doskonale określone i zamknięte, ujawnia swój stan przed-graniczny, w którym dopiero pojawia się możliwość jakiegokolwiek definicji. Jutrzenka to poranek kultury, która się właśnie definiuje, gałąź za gałęzią. Walcott wie, że nas więc w stronę sytuacji, którą Bachtin nazwałby z pewnością chronotopem: „Nie chodzi o to, że wschód słońca przesłonił Historię. Historia jest w geografii Antyli, w samej roślinności. Morze brzmi westchnieniami niewolników, którzy potonęli w drodze z Afryki [...]”²⁶.

7.

„Historia jest w geografii” nie tylko Antyli, ale każdego fragmentu przestrzeni, który staje się miejscem. Wyjście poza Historię, które suponują Nietzsche, White i Walcott, nie polega na odrzuceniu dziejów, lecz na innym, nielinearnym ich pojmowaniu. W chronotopie miejsca dokonuje się próba ustanowienia ponownego związku z sensem, który został nadszarpnięty — jeśli nie generalnie zerwany — w rzeczywistości pojmowanej jako nieustannie pchana „do przodu” przez dostawiające się do siebie niczym klocki wydarzenia. Trzeba zatem wstrząsnąć tym, co uważamy za „sens”, bowiem „skutkiem początkowego zachwiania akceptowanego sensu nie jest upadek w brak sensu, lecz przeciwnie: odkrycie możliwości osiągnięcia sensowności swobodniejszej”²⁷.

DROBNE SPRAWY/BOCZNE DROGI/CHRONOTOP

1.

Miejsce to obszar, w którym odkrywamy sens, przy czym nie chodzi tu o sens, jaki nadajemy wydarzeniom, wpisując je w siatkę naszych potrzeb i użytecznych procedur. Patočka wyjaśnia, że stawką jest

²⁶ D. Walcott, *Mapa nowego świata...*, s. 178.

²⁷ J. Patočka, *Czy dzieje mają sens?*, przeł. J. Zychowicz, w: Tenże, *Esaje heretyckie z filozofii dziejów*, Warszawa 1998, s. 86.

„dopiero odkrycie sensu, którego nie można nigdy ujmować jako rzeczy, który nie może zostać zawładnięty, ograniczony, pozytywnie uchwycony i opanowany, lecz który jest obecny tylko w *szukaniu* bycia”²⁸. Myśl Nietzschego chytrą dwuznacznością hasła „przeciwko spirytualiom” (*„geistige” Getränk*)²⁹, łączącego ostrzeżenie przed alkoholem z przestrogą przed terrorem „ducha”, zwróci się ku „drobnym sprawom” (*kleinen Dinge*) jako formie sprzeciwu wobec ideologii będącej formą „znajdowania” bycia, a zatem złowróźbnego zawładnięcia sensem.

2.

„[...] te drobne sprawy — odżywianie, miejsce, klimat, odpoczynek, cała kazuistyka egoizmu — są niepomiaralnie ważniejsze od wszystkiego, co dotychczas uznawano za ważne”³⁰. Miejsce powstaje, gdy „drobne sprawy” nagle ujawniają głęboki związek mojego bycia ze światem. W ten sposób chronotop miejsca staje się filozoficznym wariantem chronotopu drogi: przez niepojęte do końca związanie mnie ze światem za pośrednictwem „drobnych spraw” odkrywam, że dopiero znajduję się w poszukiwaniu samego siebie. Niegotowy (pozbawiony wyznaczonego z góry sensu), poruszam się w niegotowym (nieobdarzonym raz na zawsze sensem), lecz gościnnie przyjmującym mnie świecie. Słowo „egoizm” spłyca termin *Selbstsucht*, jakim posłużył się Nietzsche.

3.

W miejscu znajduję się w stanie poszukiwania siebie, przy czym najważniejsze odkrycie, jakie prowadzi mnie w tej wędrówce, jest takie, że nie mogę już polegać na przygotowanych wzorcach i modelach. „By stać się tym, czym jesteśmy, w najmniejszym stopniu nie możemy przeczuwać, *czym* jesteśmy”³¹ — zagadkowa formuła Nietzschego, „Dass man wird, was man ist, setzt voraus, dass man nicht im Entferntesten ahnt, was man ist”, wiąże ściśle bycie indywiduum z podstawowym doświadczeniem niewiedzy, braku

²⁸ Tamże, s. 105.

²⁹ F. Nietzsche, *Ecce homo...*, s. 49.

³⁰ Tamże, s. 63.

³¹ Tamże, s. 61.

pewności, a co za tym idzie, wykazuje dobitnie, że to, nad czym człowiek nie panuje, kształtuje jego bycie. Bycie jest wspól-byciem; nie poruszam się królewską drogą główną, lecz „bocznymi drogami i bezdrożami (*Nebenwege, Abwege*)”³².

4.

Gdy mowa o drodze, która zapętała się świadomie, aby uniknąć przeznaczenia (w sensie zarówno topograficznym, jak i egzystencjalnym), nie sposób nie przypomnieć gościńca, gdzie spotykają się dwaj królowie, wzajemnie nie wiedząc nic o sobie, choć łączy ich najbliższe możliwe pokrewieństwo. Nie można nie myśleć o Edypie. Ucieka bocznymi szlakami, byle dalej od ojca, którego nie zna, lecz którego pragnie ocalić, zachowując tę szczególną niewiedzę. Dramat Edypa polega na tym, że nie chciał przyjąć, iż niewiedza przed niczym nie chroni, nie stanowi „wiedzy”, która zneutralizowałaby los. Calasso trafnie nazywa zabójstwo Lajosa „zabiciem doskonale nieświadomym”, ale dodaje, że „istnieje zgubna strona przytomności umysłu”³³.

5.

Trzeba przypominać Edypa, roztrzásając kwestie *oikos* i *polis*, bowiem nieszczęsny syn Lajosa splata te dwa terytoria: tragedia domu jest tragedią miasta. Powstają dwa pytania. Pierwsze dotyczy poczucia lojalności wobec wspólnoty *polis*: „Miastu, któregoś dzieckiem, służyć radą / Jest obowiązkiem miłości i prawa”³⁴, poucza Edyp Tyrezjesza. Ale owa służba w sposób konieczny wiąże się z kwestią poszukiwania siebie, dochodzenia siebie, *Selbstsucht*, przy czym w przypadku Edypa „dochodzenie” przybiera charakter śledztwa prowadzonego ku dobru miasta, ale z mimowolną szkodą dla siebie. Nie można służyć miastu, nie mając wiedzy o sobie samym; choroba Teb wymaga od Edypa aktu ostatecznego poznania.

³² Tamże.

³³ R. Calasso, *Zasłubiny Kadmosa* *z Harmonią*, przeł. S. Kasprzysiak, Kraków 1995, s. 343.

³⁴ Sofokles, *Król Edyp*, przeł. K. Morawski, w: *Antologia tragedii greckiej*, oprac. S. Stabryła, Kraków 1989, s. 260.

6.

Poznanie to dotyczy rzeczy podstawowych dla każdego *oikos*. Tyrezjasz mówi do strofującego go Edypa: „Lecz sam ci powiem, tobie, który szydziś / Z mojej ślepoty, patrzysz, a nie widzisz / Nędzy twej, nie wiesz, z kim życie ci schodzi, / Gdzie zamieszkałeś i kto ciebie rodzi”. Druga kwestia jest więc następująca: wspólnocie służy ten, kto dostrzega własną „nędzę”, zaś w mniej dramatycznych kategoriach oznacza to świadomość tego, gdzie i jak się zamieszkuje. Na pytanie, czy rezygnując z tego dociekania, można służyć *polis*, odpowiedź jest negatywna: wszak dopiero ujawnienie sprawcy nieszczęścia może uzdrowić wspólnotę miasta. Gdy Jokasta mówi: „Nieszczęsny, niechbyś nie wiedział, kim jesteś”, broni dobrostanu jednostki przeciwko *polis*.

7.

Człowiek musi więc wiedzieć, „kim jest”, aby wspólnota była „zdrowa”. Ten, kto wie, „kim jest”, nie jest w pełni „na miejscu” ani w *oikos*, ani w *polis*. Kto wie, „kim jest”, usuwa się na peryferie. Tylko tam wiedza ta może służyć jako przypomnienie ciemnego zaplecza ludzkiego bycia. „O słońce, niechbym już cię nie oglądał!”, krzyczy Edyp; za chwilę wbije sobie w oczy sprzączki z szat Jokasty. Spinki owe są „zło-ciste”: słońce samopoznania oślepia. Pozostają tylko peryferia. Gdy Kreon, niepoprawny zwolennik podziału na *oikos* i *polis*, wierzy, że wiedzę o sobie trzeba zostawić w domu („A więc zawrzyjcie go w domu co prędzej [...]”), Edyp, człowiek peryferii, zaoponuje: „Wyrzuć co żywo mnie z tej tu krainy / Tam, gdzie bym żadnych nie spotkał ludzi”.

8.

Peryferia, odległe regiony pogranicza, pozwalają wyważyć racje jednostki i grupy. Tam indywiduum, wyzwolone z presji grupy etnicznej czy językowej (na peryferiach kulturę przenikają barbarzyńskie wpływy), dokonuje aktu oceny siebie i świata oraz artykułuje tę ocenę niezależnie od tego, czy pragnie do świata centrum wrócić (jak Horacy przeniknięty chęcią powrotu

do Rzymu), czy też właśnie dąży (jak kapitan Nemo) do tego, by świat ów porzucić na zawsze. Na peryferiach to, co jednostkowe, jest ważne, ale wciąż tylko o tyle, o ile zostaje wplecione w życie dawnej wspólnoty, która jednak teraz nie spełnia już wobec indywiduum funkcji hegemonu. Podmiot peryferyjny nie narzuca swoich praw grupie, ale także nie pozwala ujarzmić się wspólnocie.

9.

Peryferie „rozrzedzają” ludzkie środowisko. To tam unaocznia się znaczenie nie-ludzkiego. Gdyby Edyp nie „spotkał” nieznanego mu mężczyzny, który po latach okazał się jego ojcem, Teby nie zaznałyby cierpienia. Tam, gdzie rzadziej „spotyka się” ludzi, kształtuje się duch wspólnoty. Spotkanie jest ryzykowne, ale konieczne, bowiem bez spotkania nie ma ani domu, ani agory. To jeden z sekretów dobrego bycia razem: celebrować spotkanie, nie tracąc z oczu ryzyka, jakie ono z sobą niesie. Ryzyko to jest nieuniknione; wszak bycie razem polega na stałej mediacji między wspólnotą serca a wspólnotą poli(s)tyczną. To Eros każe Medei uratować Jazona, ale Jazon w stosownym czasie przetłumaczy intymność Erosa na język państwa i prawa.

10.

Jazon w *Medei* Eurypidesa jest bez reszty człowiekiem *polis*, dla którego miasto to przede wszystkim prawo oraz sława wspomożona ekonomicznym dobrostanem. Oto słynna przemowa do odrzuconej Medei: „Po pierwsze, w Grecji, a nie w barbarzyńskim / Kraju przebywasz; znasz już sprawiedliwość, / Jak żyć pod prawem, a nie rządem siły”³⁵. Sprawiedliwość jednak sprowadza się do przemyślnego wykorzystywania prawa, co wytknie Jazonowi Przodownica Chóru: „[...] niesprawiedliwe, żeś zdradził swą żonę!”. Prawo to scena, na której sofistyczna biegłość retoryczna święci triumfy w maskowaniu niesprawiedliwości. Medea ujmie to tak: „Bo dla mnie zbrodniarz, który pięknie mówi, / Najsroższą karę powinien ponosić”.

³⁵ Eurypides, *Medea*, przeł. J. Łanowski, w: *Antologia tragedii greckiej...*, s. 390.

11.

Rzecz o sobie samym jest opowieścią (opowiadają Medea, Jazon i Edyp), ale opowieść ta wtedy ma moc porażającą, gdy zawiera gwałtowny zwrot. Nigdzie nie widać tego lepiej niż w dziejach Edypa, który swoją opowieść składa z opowieści innych. IV Epeisodion tragedii to stopniowe zmuszanie niechętnych opowiadaczy, by zrelacjonowali dzieje porzuconego dziecka. Słudze Edyp grozi chłostą, a nawet śmiercią, jeśli nie opowie swojej części historii. Król rozpoznaje się w opowieściach sług; to prawie ironiczna zapowiedź Hegłowskiej dialektyki pana i niewolnika. „Nauczyć się «opowiadać siebie» oznacza zarazem nauczyć się opowiadać inaczej”³⁶. Jesteśmy bezradni bez opowieści innych o nas samych, a umiejętność opowiadania o sobie jest warunkiem mądrego bycia razem.

WYGNANIE/OD MIASTA DO MIASTA

1.

Inni są „właścicielami” naszej prawdy, a raczej prawdy o nas. W tej sytuacji indywiduum zostaje nieuchronnie „wygnane” z siebie, z tego „siebie”, jakim myśli, że jest, z siebie świadomego, to znaczy przekonanego, że dokonuje czynów z własnej woli. „Nie mojej to woli dzieło”, powie Edyp, przebywając już w Kolonie, dokąd wkracza „jako wygnaniec”. Wspólnota musi więc znaleźć sposób radzenia sobie z tym, co uczynione nie „z własnej woli” obywateli, a co w dramatycznym stopniu waży na losach miasta. Edyp „bezwiednie” zabija Lajosa, lecz reperkusje tego czynu są takie, jakby dokonał go świadomie i z rozmysłem. Miasto, chcąc uhonorować dobroczyńcę, wykonuje na nim wyrok: „Miasto zwickłało mnie, com nieświadomy, / W małżeńskie sromy”³⁷.

³⁶ P. Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, przeł. J. Margański, Kraków 2004, s. 89.

³⁷ Wszystkie cytaty z *Edypa w Kolonie* w przekładzie Kazimierza Morawskiego.

2.

Wszystkie okoliczności splątują się w jeden węzeł — czekający na cięcie miecza psychoanalizy. Zdrowie państwa okazuje się głęboko zależne od meandrow życia i wyborów jednostki: Teby „wyzdrowieją”, gdy uleczy się *psyche* Edypa. Chociaż proces terapii będzie nadzwyczaj okrutny, król musi wydobyć z nieświadomości to, co stanowi akt założycielski miasta, ale także i podstawę samodzielności i autokreacji indywiduum. Ofiara jest jedna, ale morderstwa w istocie są dwa: Edyp zabija w jednej osobie króla i ojca. Rozwiązania głęboko kryzysowej sytuacji, w jakiej znalazły się Teby, nie szuka się w negocjacjach czy zabiegach prawnych, lecz w stworzeniu warunków, w których jednostka będzie mogła przeinterpretować swoją przeszłość.

3.

Warunki te to rekonstrukcja wydarzeń z przeszłości przez naocznych świadków oraz głos instancji transcendentnej reprezentowanej przez wyrocznie delficką. Instytucje *par excellence* administracyjne znajdują się na dalekim uboczu, bowiem mamy do czynienia z sytuacją, w której nie da się rozdzielić konstrukcji losów indywiduum i biegu losów państwa. To dwie nici gęsto ze sobą splecione. Słusznie pisze Leszek Koczanowicz, że psychoanalityczne analizy życia społecznego dzielą jedną cechę — „przekonanie, że uporządkowanie, polepszenie relacji międzyludzkich, jeżeli w ogóle jest możliwe, wymaga czegoś więcej niż jedynie poprawy funkcjonowania instytucji czy też ustalenia regul osiągnięcia konsensusu”³⁸.

4.

Sprawiedliwość *polis* musi brać pod uwagę to, co bezwiedne, a jeśli tak, to nie uniknie działań błędnych, choć wyglądających na „sprawiedliwe” (nagrodzenie dzielnego przybysza ręką królowej w zamian za zgładzenie Sfinksa nie budzi sprzeciwu, jest sprawiedliwą nagrodą). Sprawiedliwość

³⁸ L. Koczanowicz, *Lęk nowoczesny. Eseje o demokracji i jej adversarzach*, Kraków 2011, s. 57.

koryguje swoje werdykty po latach, a zatem w istocie nie jest „sprawiedliwa” w jakimś bezwzględnym, niezachwianym sensie tego słowa. Nagroda dla Edypa jest równie „sprawiedliwa”, jak i kara. Pozostaje nadzieja pokładana w poskromieniu nadmiernych namiętności i budującej pracy rozumu. „Najwyższy skarb — rozumu dar”, te znamienne słowa kończą *Antygonę*, stanowiąc mur, jaki Sofokles stawia przeciwko szaleństwu i absurdowi. Rozum ma zjednoczyć *polis*.

5.

Eurypides nie jest już tego pewien. Sofokles trzyma bogów w rezerwie w przekonaniu, że rozum potrafi skupić ludzi wokół spraw konstytuujących teraźniejszość. *Polis*, *phronesis* (rozum) kielnające gniew (*thymos*) i teraźniejszość — oto podstawy dobrego bycia razem. Gdy w Exodosie *Antyfony* Kreon pragnie przyspieszyć dzień śmierci, a więc interweniować w materię przyszłości, Przodownik Chóru przywoła go do porządku: „To rzecz przyszłości, dla obecnej chwili / Trza działać; tamto obmyślić — rzecz bogów”. W *Medei* Eurypides jest ostrożniejszy. Walter Muschg napisze, że u Eurypidesa nie zostało już nic z Sofoklesowej nadziei; bogowie nie gwarantują ładu, zostaje tylko człowiek, który jednak w swej bezradności „bezwiednego” z bogów nie rezygnuje.

6.

Pisze Muschg: „To człowieczeństwo najśmielej występuje u Eurypidesa. Tworzył już w samym środku kryzysu, na własnej skórze doświadczył nierozumu i na koniec, spodziewając się najgorszego, wyemigrował do Macedonii. [...] W losie widzi głównie bezsens, w bogach kaprys i arbitralność, w demoniczności zło. [...] Ludzie, i dobrzy, i źli, są koszeni jak trawa na polu — to jedyna pewna rzecz w dziejach świata”³⁹. Człowiek jako istota przebywająca z innymi nieuchronnie skazany jest na doznawanie „nierozumu” i zabiega o wyjaśnienie, zracjonalizowanie tej okoliczności. Eurypides podsuwa myśl, że jedyny sposób dokonania tego, to radykalne ograniczenie „spodziewanego” i otwarcie szerokiego horyzontu „nieprzewidywalnego”.

³⁹ W. Muschg, *Tragiczne dzieje literatury*, przeł. B. Baran, Warszawa 2010, s. 114.

7.

Oto jak kończy Eurypides *Medę*: „Spraw wielu szafarzem jest Dzeus na Olimpie, / Wiele wbrew nadziejom spełniają bogowie, / Co spodziewane, to się nie stało, / Z niespodzianego znalazł bóg wyjście / I tak się skończyła ta sprawa”. Tak chłodno podsumowuje Chór tragedię będącą ciągiem morderstw i zdrad. Zaskakuje w niej nie to, że Dzeus dystrybuuje ludzkie przeznaczenie, ale to, że owe boskie decyzje biegną innym torem niż nadzieja i przewidywanie stanowiące o stosunku człowieka do świata i regulujące politykę miasta. Eurypides dowodzi, że wspólnota ludzka musi brać pod uwagę nie tylko „nierozum” człowieka, ale także i to, że polityka nie jest domeną przewidywalnego, a w obliczu „niespodzianego” wyjście pozostaje mocno niepewne.

8.

Bóg to imię tego, co kończy tę niepewność, ale koniec ów nie jest naszą sprawą; dokonuje się „bezwiednie”. „Tak skończyła się ta sprawa” — to zdanie daje do myślenia. Sprawy ludzkiej *polis* „kończy” to, co nie należy już do człowieka, a ponieważ, zdaje się sugerować Eurypides, coraz więcej otacza nas „niespodzianego”, przeto i człowiek w coraz większym stopniu musi brać pod uwagę to-co-nie-ludzkie. Racjonalna cywilizacja ratuje się odejściem poza własne granice. *Polis* jest teraz tylko punktem na trasie mentalnej wędrówki, a nie utrwaloną strukturą. Człowiek jawi się sobie jako wygnaniec. Tylko tak może zyskać łaskę bogów. „Hermesie, / Strzeż mi tego wędrowca [...], / Bo gdy pod twoim przewodem wygnaniec o dach nad głową prosi, Zeus mu sprzyja z nieba”⁴⁰.

9.

Teraz przydaje się zagadkowa uwaga Eliasa Canettiego, w której greckiemu światu zostaje przypisana rola szczególna. To dzięki Grekom człowiek widzi siebie jako istotę peregrynującą, która z wędrówki uczyniła warunek myślenia. Nietzsche nie mógł pozostać na to obojętny. Píše Canetti: „Ktoś postanawia pozbyć się Greków ze świata, od samego początku. Co

⁴⁰ Ajschylos, *Eumenidy*, przeł. S. Srebrny, w: *Antologia tragedii greckiej...*, s. 190.

pozostaje? Belkot. Mogę myśleć tylko o *jednym* mieście, ponieważ znalazłem *inne*. Czy to Grecy myśleli jako pierwsi od miasta do miasta?⁴¹ Zatem nie „w” mieście, lecz w przestrzeni między miastami. Od miasta do miasta — to formuła myślenia o wspólnocie, która nie pozwala *polis* zastępnąć we własnej wielkości i niekwestionowanej słuszności jej praw. Od miasta do miasta — to obrona przed miastem.

EUCHE

1.

Polis jako struktura pewnej wspólnoty byłaby zatem jedynie nadzieją na siebie samą; miasto w drodze do miasta. Nie *metro-polia* ani *patro-polia*, bowiem „miasto” jako pewna a-topia, nielokalizowalna do końca wspólnota, nie daje się także zamknąć w metafizyce płci. Wspólnota mądrego bycia razem dąży do tego, by respektując wszelkie prawa regulujące działanie codziennych praktyk, nie dać się do nich sprowadzić. Jest więc pragnieniem wspólnoty, dyspozycją do przyjaźni, dlatego jej językiem w istocie nie jest język twierdzeń, lecz mowa *enche* — język prośby, modlitwy i pragnienia. Stąd oikologia jako dociekanie bycia razem wywodzi się z filologii jako refleksji nad tym, co zapisane w języku, ale nie daje się doń zredukować. Filologia = *philia-logia*.

2.

O *enche* pisze Werner Hamacher jako o propozycji alternatywnej wobec *logos apophantikos*, języka sądów odnoszących się do skończonych przedmiotów, formułującego zdania zdolne do wyrażania prawdy. „Odmienne niż nauki ściśle [...] należące do porządku *logos apophantikos*, filologia należy do porządku *enche*. Jej nazwa oznacza skłonność do i przyjaźń z logosem. *Philia*, która wchodzi w skład słowa «filologia», szybko została zapomniana, tak iż filologia stała się logologią, studium języka, potem erudycją, a wreszcie naukową metodą językowego badania dokumentów. A jednak filologia pozostała dziedziną, w której nasza uwaga oscyluje między języ-

⁴¹ E. Canetti, *Tajemne serce zggara*, przeł. M. Przybyłowska, Sejny 2007, s. 67.

kiem pragnienia a językiem nauki”⁴². Oikologia jako filo-logia to studium pragnienia bycia razem.

3.

Stąd niezbywalność poezji. To w niej język próbuje wyjść poza przypisane mu w innych rodzajach wypowiedzi granice. „Poezja jest językiem *enche*. To wyróżniający się, wyrazisty, nieszukający osłony język wychodzący w stronę Drugiego i wychodzący od Drugiego — to języka *philein*”⁴³. Oikologia jako dociekanie sposobów bycia razem w *oikos* i *polis* porusza się zawsze między tym, co jest, a tym, co mogłoby być; między opisem właściwym wiedzy a pragnieniem właściwym marzeniu. Zatem bycie razem jest formą dążenia, która przemienia to, co swojskie, w obce. Jeśli bycie razem to „obcowanie”, termin ten należy rozumieć dosłownie: mądra wspólnota to miejsce, w którym stajemy się dla siebie „obcy”. Teraz wiedza o nas nie znika, ale przestaje nas krępować.

4.

Dzieje się tak, dlatego że uczymy się czegoś o sobie, przy czym „my” zostaje przedstawione pod postacią jakiegoś „oni”. David Simpson, rozważając kwestię „usytuowania” (*situatedness*) człowieka jako podstawowej kategorii egzystencjalnej, zwraca uwagę zarówno na wspólnotowy charakter tej wiedzy („My jesteśmy, więc myślę”⁴⁴, „Jestem wkrzyknęta w ludzi” — w wersji Krystyny Miłobędzkiej z tomu *Po krzyku*), jak i na fakt, że dowiadujemy się czegoś o sobie z punktu widzenia „obcego”. Stąd znaczenie literatury dla każdej *communitas*: „Literatura to zespół tekstów, które łączy badanie lub przedstawianie życia i doświadczeń, które nie są nasze (jak w przypadku autobiografii) lub które dają nam sposobność spojrzenia na nas samych oczami innego”⁴⁵.

⁴² W. Hamacher, *From '95 Theses on Philology'*, w: *Publications of Modern Language Association of America*, October 2010, vol. 125, no. 4, s. 994.

⁴³ Tamże, s. 995.

⁴⁴ D. Simpson, *Situatedness, or, Why We Keep Saying Where We're Coming From*, Durham 2002, s. 203.

⁴⁵ Tamże, s. 122.

5.

Teraz innego znaczenia nabiera czasownik „obcować”, będący zbiorowym określeniem czynności wymiany społecznej, ekonomicznej i komunikacyjnej, dokonującej się w każdej wspólnocie. Jeśli spojrzymy na wspólnotę z punktu widzenia filologii („Filologia to pozwolenie na to, by coś — i ona sama również — stało się czymś obcym, *Befremden*”⁴⁶), okaże się, że mądre bycie razem cały czas odsłania pokłady „obcego” w tym, co „swojskie” i „własne”. „Obcowanie” to bycie razem poprzez ciągle odkrywanie tego, co obce w sobie i we własnym „usytuowaniu” jednostki. „Obcowanie” — czucie się nieswojo u siebie. Historia wspólnoty jako formy zbiorowego „ja” to dzieje oddziaływania na indywidua w sposób czyniący je „obcymi” dla siebie samych⁴⁷.

6.

Stawia to również w stan podejrzenia ideę domu jako miejsca zakotwiczenia, „początku”. Skoro myślenie dokonuje się w drodze od miasta do miasta, to żadne z miast nie może rościć pretensji do uznania się za ojczyste miejsce myśli. Grecja, w której upatrujemy początków naszej europejskiej tradycji, okazuje się „początkiem” tylko o tyle, o ile problematyzuje kwestię „początku”. To „ojczyzna” zadająca pytanie o to, czy jest „ojczyzną”. „Bardziej niż początkiem, Grecja jest nieobecnym miejscem braku początku, jego niedomiaru, usterki. Grecja to luka, cezura, zawrót głowy raczej niż jakieś miejsce, ojczyzna, zakorzenienie. Owszem, ziemia, ale taka, którą przeorał wstrząs, ziemia rozdarta przez swą własną obcość”⁴⁸.

7.

Aby rozumnie być razem, należy zatem odejść (to ważny czasownik w interesującym nas kontekście) od przyswajania sensu jako „zaprogramo-

⁴⁶ W. Hamacher, *From '95 Theses on Philology...*, s. 998.

⁴⁷ Zob. D. Simpson, *Situatedness...*, s. 201.

⁴⁸ R. Esposito, *Communitas. The Origin and Destiny of Community*, przekł. ang. T. Campbell, Stanford 2010, s. 106.

wanego” i przygotowanego oraz myśleć w kategoriach „przyswajania sensu jako drogi”⁴⁹. Derek Walcott prowadzi nas podobnymi *Neben-* i *Abwege* w swej medytacji o Antylach. Miejsce kształtuje się „wbrew Historii”, *in spite of History*, nawet z pewną „pogardą” (łacińskie *despicere*) dla Historii, dlatego że Historia, zwłaszcza ta pisana przez duże „H”, dąży nieuchronnie do brania „drobnych spraw” pod zdradziecką opiekę wysokich ideałów. Tymczasem jesteśmy razem w „miejscu”, to znaczy tam, gdzie w jeden węzeł splątuje się wiele dróg i spraw, a my potrafimy z radością przyjąć uczestnictwo w tymże związaniu.

8.

Zacytujmy dłuższy fragment z noblowskiej mowy poety, wygłoszonej w grudniu 1992 roku w Sztokholmie: „I jeszcze jedna, ostatnia epifania: prosty kościół z kamienia, w gęsto zarośniętej dolinie pod Soufrière, wzgórza wrzucają domy do brązowej rzeki, słoneczne promienie rozlewają olejki na liściach, opóźnione [*backward*], nieważne miejsce [*unimportant place*], które właśnie teraz demoralizuje ta proza, nadając mu znaczenie [*corrupted into significance*]. Chodzi o to, by nie uświęcać ani nie obdarzać tego miejsca czymkolwiek, nawet pamięcią. Afrykańskie dzieci w niedzielnych fartuszkach wchodzą po zwyczajnych, betonowych stopniach do kościoła, z bananowców zwisają liście i lśnią, na dziedzińcu stoi ciężarówka, do drzwi drepczą stare kobiety. To tu właśnie powinien zostać namalowany prawdziwy fresk, fresk bez znaczenia [*one without importance*], ale z prawdziwą wiarą, bez mapy [*mapless*], bez Historii [*Historyless*]”.

Periferia. Tam, po pierwsze, dokonuje się krytyka obowiązującego dyskursu postępu i rozwoju: „miejsce” jest opóźnione, zacofane — *backward*. Po drugie, następuje nietzscheańskie z ducha przewartościowanie wartości, wyzwalające „miejsce” od urojeń wielkości: „miejsce” to *unimportant place*. Po trzecie „miejsce”, tam, gdzie jesteśmy razem (wspólnota kościoła wzmiankowana przez Walcotta), przeprowadza rewizję wiedzy jako osnowy nowoczesnego świata: „miejsce” jest nie tylko *unimportant*, ale wszelka próba inwazji czynności znaczeniowótórczych niszczy je. Znaczenie demoralizuje miejsce, *corrupts it into significance*, inicjując proces, który Patočka, powołując się na Platona, nazywał „zapominaniem o trosce o duszę”⁵⁰.

⁴⁹ J. Patočka, *Esaje heretyckie...*, s. 106.

⁵⁰ Tamże, s. 103.

PRAWIE

1.

„Jesteśmy znakiem, niewytłumaczalnym, / Bez cierpień jesteśmy i prawie / Zatraciliśmy mowę w obczyźnie”⁵¹. Tyle Hölderlin w jednej z wersji poematu *Mnemosyne*. Człowiek i wspólnota definiują się nie przez to, co swojskie, ale przez to, co obce. „Obce” nie jedynie w sensie cudzoziemskości, ale przede wszystkim w doświadczeniu dystansu, jaki dzieli wspólnotę od niej samej. Musi ona nieustannie zachowywać rezerwę wobec siebie, swoich praw i obyczajów, poddawać je krytycznej refleksji, i żywić owej różnicy, którą należy rozpoznać w każdym społeczeństwie, nazywa Hölderlin „Obcym”, *die Fremde*. Wspólnota nie jest „pewna siebie” i nie jest „pewna” swojego języka. Być dobrze razem to tworzyć nie-pewną wspólnotę nie-pewnych.

2.

W „Obcym”, *in der Fremde*, język staje się „obcy”, nie przestając być ojczystym. Mowa jest pierwszą sferą, w której ojczyzna staje się obczyzną. Utrzymuje się w domenie zrozumiałego języka, ale słyszymy w niej obce dźwięki i pogłosy. Dlatego Hölderlin mówi o tym, że „prawie zatraciliśmy mowę w obczyźnie”, *wir haben fast die Sprache in der Fremde verloren*. „Prawie”, *fast*, nie jest tu bez znaczenia, co więcej, przejmuje ono znaczenie w sytuacji, w której ludzie stają się „niewytłumaczalni”, a może wręcz „pozbawieni znaczenia” — *Ein Zeichen sind wir, deutungslos*. Nie możemy przypisać sobie znaczenia, gdyż „prawie” tracąc mowę „w obczyźnie”, zamknęliśmy sobie drogę do artykułowania jakiegokolwiek znaczenia. Jesteśmy bytami „prawie” bez znaczenia.

3.

Ale to „prawie” nie dekreduje odrzucenia znaczenia; jest ostrzeżeniem przed takim stanem rzeczy, w którym dom, wspólnotę, to co własne

⁵¹ F. Hölderlin, *Poezje wybrane*, przeł. M. Jastrun, Warszawa 1964, s. 128.

i swojskie, uznalibyśmy za ostoję nienaruszalnego i pewnego znaczenia. „Prawie” umieszcza nas na pograniczu znaczenia i nakazuje o znaczenie pytać, do znaczenia zmierzać raczej, niż — zawłaszczwszy znaczenie — starać się je zmonumentalizować i utrwalić. Do tej dziedziny „prawie” należy też sfera *polis* z jej prawami i walczącymi o wpływy instytucjami. Oikologia odsłania więc siły „prawie”, nieustannie działające, choć pomijane milczeniem i tłumione, wewnątrz dobrze ustalonych i uważających się za „kompletne” i „całościowe” praktyk wspólnoty.

4.

Inna wersja *Mnemosyne* pozwala dostrzec jeszcze jeden aspekt owego „prawie”. Czytamy w niej, że „Gdy w niebiosach toczy się spór / O ludzi i księżyce rosną w siłę / Przemożną, wypowiada się / Morze a rzeki znaleźć muszą swój szlak”⁵². Nowoczesna wspólnota staje wobec nieuniknionej konieczności określenia siebie i swoich praktyk wobec dwóch procesów o potężnych, wręcz nieobliczalnych konsekwencjach. Pierwszym jest zakłócenie relacji między sferą bogów a światem śmiertelnych (to jakby pierwsza faza tego, co później Max Weber ujmie w słynnej formule *Entzauberung*): bogowie nie pozostają w harmonii ani z ludźmi, ani ze sobą, lecz wewnątrz niebios trwa ostry spór, konflikt (*ein Streit*), którego przedmiotem jest człowiek.

5.

Drugim procesem jest powrót emancypującego się nie-ludzkiego. To (szeroko pojęta natura), co do tej pory było traktowane jako zbiór przedmiotów do zawłaszczenia i konkwisty, teraz wyzwala się, uniezależnia i przemawia: księżyce potężnieją, jakby zrywając pęta sentymentalnych metafor, morze przemawia (*redet das Meer*), a rzeki (ujarzmione i zaprzęgnięte do pracy, choćby przy obracaniu młyńskich kół) odnajdują własne, nieujawnione dotąd pływy i ciekły. Wspólnota ludzka stoi w obliczu dwóch potężnych niekontrolowanych już mocy: bogów, podzielonych głębokim konfliktem i nieskorych do pomocy człowiekowi, oraz nie-ludzkiego, nagle rosnącego

⁵² Cytuję we własnym przekładzie za tekstem zawartym w książce *Hymns and Fragments* by Friedrich Hölderlin, ang. przekł. R. Sieburth, Princeton 1984, s. 116.

w siłę, *gewaltig*. Jest to odwrócenie dotychczasowego porządku kultury, stale przydającej znaczenia człowiekowi.

6.

„Miasto już nie istnieje”⁵³, mówi Andromacha, patrząc na dymiące zgłiszczą Troi. Ostatnia kwestia Chóru, zamykająca *Trojanki*, już tylko podsumuje wszystko, zespalać zniszczenie ze sceną wygnania: „Io! Nie-szczęsne miasto! / Ruszajmy na statki Achajów!”. Ale kluczem do zrozumienia nowoczesnej polityki jest inna kwestia Chóru, który w Stasimonie III, w I Antystrofie umieszcza wydarzenia ludzkiej historii w przestrzeni opuszczonej przez bogów („Nie ma nocnych świąt bogów”), a jednocześnie stanowi o tym, że najbardziej dramatyczna próba poszukiwania sensu historii może się odbyć jedynie przez zapytywanie o to, jaki jest stosunek bogów do dziejów. Opuściwszy świat, uczyniwszy go bez-bożnym, bogowie nie mogą uniknąć odpowiedzialności.

7.

We wspomnianej Antystrofie Chór wypowiada następujące żądanie: „Chcę wiedzieć, chcę wiedzieć, czy zważasz, Panie, / Wstąpiwszy na tron niebiański, / Na to, jak żarzy się ginąć moje miasto, / Które spalił silny żar ognia”. Zadaniem człowieka politycznego jest więc niestrudzone dochodzenie nie tyle tego, czy dzieje, wypełniające się w ogniu i popiele, znajdują wyższe usprawiedliwienie jako spełnienie wyroków bogów, ile czy zostają przez bogów w ogóle zauważone. Mówiąc inaczej, trudność w pojmowaniu dziejów polega na tym, że pojawia się pytanie o to, czy jesteśmy jako ludzie „dziejowi” w ogóle „zauważalni” przez instancję pozadziejową. „Czy zważasz, Panie, jak giniemy?” to podstawowe pytanie, od którego zależy kształt polityki.

8.

Jeżeli bowiem bogowie nie zważają na ogień historii wypalający miasta i zostawiający za sobą trupy i zgłiszczą, to polityka pozostaje domeną,

⁵³ Eurypides, *Trojanki*, przeł. J. Łanowski, w: *Antologia tragedii greckiej...*, s. 451.

w której żaden czynnik nie kontroluje przemocy. Nie chodzi o bezpośrednią interwencję bogów ani o ideę wiecznej sprawiedliwości, jaka kiedyś zmieni oblicze świata, lecz o wzbudzenie przekonania, że polityka nie jest „całościowo” ludzka, to znaczy że istnieją w niej sfery należące do nie-ludzkiego, które służą jako bufor neutralizujący przemoc i gwałt. Jeszcze raz podkreślimy — nie dlatego, byśmy obawiali się boskiego gniewu, lecz dlatego że teraz nie jesteśmy już „panami” wydarzeń, że dopuszczamy strefę, w której nie jesteśmy już bezwzględny suwerenami i hegemonami, polityka musi uwzględnić nie-ludzkie.

9.

Temu służy sama idea antycznego chóru. Uczestniczy on w wydarzeniach, jednocześnie pozostając w tle. Nietzsche nazywa chór „satyrowym”, a Szymon Wróbel znakomicie wyjaśnia, że „autonomia polityki byłaby [...] wolnością do bycia greckim chórem, do bycia satyrem, tj. do bycia stworzeniem, które swoją ludzką postać przybiera nie przez zaparcie się postaci zwierzęcej [...], ale przez powtórne odkrycie jej w sobie”⁵⁴. To zaś oznacza peryferyjną lokalizację polityki: „Chór grecki to tłum satyrów, a zatem istot, które z perspektywy miasta jawią się jako zwierzęta, a z perspektywy przyrody jako ludzkie fantazje. Tłum satyrów podlega podwójnemu wykluczeniu, nie jest zdomowiony ani w mieście, ani w przyrodzie”⁵⁵.

10.

W największym skrócie o to właśnie chodziłoby w oikologicznym zamierzeniu: o próbę myślenia wspólnoty nie z wnętrza *polis*, ale również nie w imieniu tego, co jako nieokiełznana „natura” zagraża ludzkim konstrukcjom *polis*. Wspólnota myślana i czyniona z miejsca „pustego”, jeszcze nieopanowanego i nieopatrzonego nazwą. Stawką jest także to, czy uda się ochronić samo-dzielność jednostki bez jednoczesnego przypisywania jej roli hegemonia wobec wspólnoty, oraz to, czy troska

⁵⁴ Sz. Wróbel, *Trzy hipotezy Fryderyka Nietzschego na temat powstanie chóru antycznego*, „Kronos” 2011, nr 4, s. 203.

⁵⁵ Tamże, s. 197.

o to, co lokalne, pozwoli uzgodnić się z opieką nad tym, co powszechne i uniwersalne. Czy zatem Oświecenie i kontr-Oświecenie dadzą się pogodzić w tym sensie, że będą wzajemnie wobec siebie odgrywać rolę sił dekonstruujących własne pewniki i ideologiczne przekonania⁵⁶.

11.

Należałoby zatem rozważyć sytuację, w której indywiduum, które nie uległo kompletnej „liberalizacji”, pozwalającej mu uznać się za niekwestionowaną podstawę wszelkich działań społecznych, byłoby zdolne do tworzenia wspólnoty wolnej od dwóch hegemonów: natury i społeczeństwa. To mamy na myśli, gdy mówimy o uwzględnianiu tego-co-nie-ludzkie w byciu razem wspólnoty człowieczej. Bruno Latour trafnie mówi o „dwóch potworach”: „[...] natura wiąże czynniki pozaludzkie bez udziału ludzi; społeczeństwo zbiera ludzi bez udziału czynników pozaludzkich”. Oto „bliźniaki-dziwołagi” stworzone po to, „by zdusić możliwość właściwego ułożenia zbiorowości”⁵⁷.

12.

Może w tę samą stronę zmierza Giorgio Agamben, kiedy wieszcząc koniec mieszczańskiego świata, suponuje dwie możliwości jego „dalszego ciągu” (chodzi bowiem nie o koniec świata, lecz o koniec *pewnego* świata, świata nowoczesności). Albo będziemy świadkami rozpadu wszystkiego i anarchicznego chaosu, albo wspólnocie starczy odwagi na to, by określić się (choć na pewno nie „zdefiniować”) na nowo. Gdy „globalne drobno-mieszczaństwo” spotka zagłada, człowiek będzie musiał odpowiedzieć sobie na pytanie, czy w sposób rozpaczliwy i pozbawiony nadziei na powodzenie poszuka nowej „biograficznej tożsamości”, w której mógłby się „zamknąć”, chroniąc się przed „obcym”, czy też zrezygnuje z konstruowania takich twierdz.

⁵⁶ Zob. bardzo ciekawe rozważania na ten temat w książce Leszka Koczanowicza *Lęk nowoczesny...*, zwłaszcza strony 33–69.

⁵⁷ B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. A. Derra i K. Abriszewski, Kraków 2010, s. 238.

13.

Powstaje pytanie, czy na peryferiach i pograniczach nadal będziemy próbowali definiować się (zaakcentujmy ten czasownik, bowiem właśnie próbom formułowania twardych definicji własnych granic wspólnota zawdzięcza wiele złego), budując wszelkiego rodzaju umocnienia, systemy twierdz i bunkrów, linie Maginota, czy też potrafimy określić się w inny sposób, tak by rezygnując z tego rodzaju żelaznych „definicji”, „być jedynie *onym* tak-oto, swą pojedynczą zewnętrżnością i własnym obliczem”, a wtedy „ludzkość po raz pierwszy mogłaby powołać do istnienia wspólnotę bez założeń i bez podmiotów, nawiązać porozumienie, w którym nie byłoby już miejsca na to, czego nie sposób przekazać”⁵⁸.

14.

Tu jednak napotykamy „szczęśliwą” trudność. Nazywam ją „szczęśliwą”, bowiem stanowi ona siłę niepozwalającą wspólnocie zastygnąć w żadnym trwałym kształcie. Jeżeli bowiem „wspólnota bez założeń” nie odczuwałaby potrzeby tego, „czego nie sposób przekazać”, jej istnienie nie mogłoby już odwoływać się do sfery wartości nietematyzowalnych, bowiem to one właśnie są tym, „czego nie sposób przekazać”, a co warunkuje istnienie wspólnoty. Dobre bycie razem zakłada więc ograniczoną wiarę w moc języka, ale jednocześnie uważne studiowanie językowych form, jakie przybierają relacje międzyludzkie i relacje między ludźmi a instytucjami i światem natury. Formy te bowiem nie wyczerpują wszystkiego, co „mamy do powiedzenia” o sobie i świecie.

15.

Idąc za głosem Leszka Koczanowicza, powiedzielibyśmy, że dobre bycie razem uwzględnia postulat negatywności tkwiący w języku (jest coś, „czego nie sposób przekazać”), a jednocześnie nie pomija pozytywnego aspektu mowy, dzięki któremu nawet pierwotnie bezsłowne relacje znajdują artykulację w języku. „Takie odniesienie języka [do tego, co niewypowiedzia-

⁵⁸ G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008, s. 71.

ne — T.S.] zdarzone jest z sytuacją społeczną, a raczej z wieloma takimi sytuacjami, które pozwalają [...] ujawnić skomplikowane i wymykające się kategoriom więzi i węzły, jakie język nakłada na ludzkie istnienie”⁵⁹. Wynika z tego zatem, że to, co społeczne, konstytuuje się w warunkach określonych, chociaż niewypowiedzianych i nienazwanych, przez to, co przed-społeczne.

16.

Bycie razem wspólnoty będzie więc bardziej „ludzkie”, gdy uwzględnimy to-co-nie-ludzkie (zatem i przed-społeczne) i — nie wyrzekając się sfery transcendencji — nie odda swego losu wyłącznie do jej dyspozycji. Bogowie nie są wolni od wewnętrznych pęknięć. Wprawdzie czytamy, że „bez wątpienia istnieje Jeden”, ale ów Najwyższy (tak tłumaczy Jastrun) jest już wewnętrznie podzielony (*zweifellos* oznacza „niewątpliwie”, ale zawiera w sobie podwójność *zwei*), nie jest więc w istocie ani „jednym”, ani „Najwyższym”. Co więcej, dowiadujemy się także, że (cytuję Mieczysława Jastruna) „Nie wszystko mogą bogowie”, a to, w czym śmiertelni (*die Sterblichen*) przewyższają bogów, to zdolność do zagłębiania się w otchłani — „prędzej sięgają dna przepaści”.

PRZEPAŚĆ/ANTEUSZ

1.

„Przepaść”, *Abgrund*, łamiąc stabilność twardego gruntu, proponuje inny sposób krytycznego rozważania tego, co wspólne. Nic przecież nie wydaje się bardziej „wspólne” — dla wszystkich bez wyjątku — niż grunt pod nogami, czyli ziemia. Thoreau wraca do Greków jako do tych, którzy zakorzeniali się w ziemi: „Wszystkie najjaśniejsze i najbardziej wzniosłe idee na modłę Anteusza chętnie stowarzyszają się z ziemią, tym pierwotnym

⁵⁹ L. Koczanowicz, *Lęk nowoczesny...*, s. 84.

lonem wszystkich rzeczy”⁶⁰. Kto sięga dna przepaści, niczym grecki wędrowiec myśli nie „w” mieście, lecz w drodze od miasta do miasta. Każde „miasto” bowiem ogranicza, co wynika nie tylko z poczucia własnej odrębności, ale przede wszystkim z tendencji do traktowania innych „miast” jako potencjalnych przeciwników.

2.

Morze, które „przemawia” (*redet*) u Hölderlina, podobnie jak i rzeki wyzwajające swój nurt spod władzy człowieka, przerywają ciągłość i trwałość ziemi. Stanowią formę „przepaści” wobec stałego gruntu. Dotykamy tu istotnej sprawy: każda wspólnota, której do (prze)trwania niezbędna jest ciągłość historii i terytorium, może pozostać sobą pod warunkiem gotowości do zredefiniowania tejże ciągłości. Nie chodzi tu o dialektykę zmiany i stabilności, lecz o wewnętrzną „przepaść” wibrującą pod powierzchnią tego, co jest ostoją każdej wspólnoty. Jeśli przyjąć Anteusza za figurę znaczącą dla relacji między wspólnotą a ziemią, musi nastąpić moment, w którym ktoś/coś odegra rolę Heraklesa — i odrywając wspólnotę od ziemi, nie uśmierci jej, lecz odnowi.

3.

Doświadczenie ziemi jako terytorium nie opiera się na nieustannym poświadczaniu trwałości jej substancji; to powierzchowna interpretacja terytorium, nieuchronnie wikłająca się w nacjonalistyczną politykę. Trzeba zatem, by wspólnota wypracowała modele schodzenia w głąb (Grecy praktykowali swoje misteria), pozwalające na nawiązanie istotnej relacji z przestrzenią poza ograniczeniami polityki terytorialności. Jan Patočka pisał o konieczności odejścia od filozofii „dnia”, pchającej świat ku wojnie, na rzecz odtworzenia krytycznego ducha „nocy”. Podobna myśl pojawia się u Thoreau w cytowanym fragmencie *Dziennika*: „Rozblyskująca myśl [...] mości się i zakorzenia w ciemności, wilgotnym i żyznym mroku, jej korzenie, jak korzenie drzewa życia, są w Hadesie”.

⁶⁰ H.D. Thoreau, *Journal*, eds. B. Torrey, F. Allen, Boston 1949, t. 2, s. 204.

4.

Oikos i *polis* muszą zatem uświadomić sobie, że są ostoją stabilności tylko o tyle, o ile dopuszczają do siebie zmianę, a nawet więcej — o ile są tej zmiany istotnym elementem. Morze zastępuje teraz ziemię. „Nazwa Ziemia wprowadza w błąd. Planeta winna zwać się Ocean”⁶¹. Zatem tradycyjna metafora ogrodu i właściwa jej bukoliczna poezja winny ustąpić miejsca metaforze żeglarza, pływaka i literaturze morskich podróży. „Pływać to powierzyć się obcemu żywiołowi. Poetyka utrzymywania się na wodzie skupia się na chwilowej stabilności, od której zależą umiejętności pływaka. Wrogie wody zmuszają pływaka do przeciwstawienia ludzkiej siły, techniki i wyuczucia wody śmiertelnie niebezpiecznym ekologicznym ograniczeniom”⁶².

MORZE/BILLY BUDD

1.

Poetyka pływaka (*swimmer poetics*), o której pisze Steve Mentz, wyznacza człowiekowi szczególną rolę: (prze)trwanie zależy od umiejętności nieopierania się żywiołowi, a ponieważ ten pragnie nas zniszczyć, przeto mądra uległość wobec niego jest drogą do jego pokonania. Tak postępują zarówno marynarz-narrator opowieści o bezdni maelstromu Edgara Allana Poe’go, jak i narrator *Moby Dicka*. Ten ostatni starannie podkreśli swoją peryferyjną lokalizację: „Tak więc unosilem się na falach, na skraju sceny, jaka nastąpiła [...]”⁶³. *On the margin of the ensuing scene* — to ważne spostrzeżenie, bowiem dzięki takiej lokalizacji indywiduum nie tylko ocala życie, ale także staje się początkiem i początkiem opowieści. Ta opowieść ma nauczyć *oikos* i *polis* czegoś istotnego.

⁶¹ S. Helmreich, *Alien Ocean: Anthropological Voyages in Microbial Seas*, Berkeley 2009, s. 3.

⁶² S. Mentz, *After Sustainability*, w: *Publications of Modern Language Association of America*, May 2012, vol. 127, no. 3, s. 589.

⁶³ H. Melville, *Moby Dick, czyli biały wieloryb*, przeł. B. Zieliński, Warszawa 1954, s. 682.

2.

Kto jest *on the margin*, zachowuje życie niezawisłej jednostki, a to co było śmiertelnym zagrożeniem, staje się źródłem ratunku: ze środka wiru wydostaje się na powierzchnię „trumna-boja ratunkowa”, dzięki której pływak utrzyma się na powierzchni. Nie dozna on szkody ze strony rekinów („przepływały mimo, [...] jak gdyby miały kłódki na paszczach”). Kto jest na peryferiach sceny, ma większe szanse oporu wobec maszyny przemocy. Przeciwnieństwem Izmaela jest Jonasz. Wchłonięty przez wielkie zwierzę, traci wszelkie prawo do oporu, do bycia na marginesie. „Wszelka próba buntu przeciwko Lewiatanowi [...] nie ma praktycznie szans na powodzenie [...], wykluczone jest już samo postawienie kwestii prawa do takiego sprzeciwu”⁶⁴.

3.

Jeśli przyjąć logikę wywodu Schmitta, *polis* jest niemal doskonałym tworem łączącym cechy wielu bytów („łączy w jedno boga i człowieka, zwierzę i maszynę”⁶⁵), a tym samym, jako kreacja pokonująca ograniczenia poszczególnych istnień, dominuje nad nimi i domaga się „bezwartunkowego posłuszeństwa”. Konkluduje Schmitt: „Nie istnieje prawo do sprzeciwu wobec niego, ani z powołaniem się na inne i wyższe prawo, ani z powodów religijnych”. Tymczasem refleksja oikologiczna zmierza do podważenia tej roli Lewiatana przez dowartościowanie peryferii, „marginesów sceny” (jak powiedziałby Melville), jako topografii chroniącej prawo do sprzeciwu wobec tego, co jawi się doskonale, decyzyjnie sprawne i niekwestionowane.

4.

Wspólnota jako mądre bycie razem nie może zatem definiować siebie wyłącznie w kategoriach zakorzenienia. Dopiero w związku zakorzenie-

⁶⁴ C. Schmidt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa*, przeł. M. Falkowski, Warszawa 2008, s. 60.

⁶⁵ Tamże, s. 67.

nia i wykorzenienia, zawłaszczania i wywłaszczania może dopełnić się mądrość wspólnoty, która jest formą skomplikowanej zależności między posiadaniem a gotowością do oddania wszystkiego, przywiązania do terytorium i nieskrępowanej wędrówki. Obie te sfery są u siebie wzajemnie „zadłużone”, są sobie coś „winne”, wzajemnie się sobą obdarowują, nie żądając nic w zamian. Wyznaczają sobie zobowiązanie, ale jednocześnie — w ramach daru — uwalniają się od tegoż zobowiązania. „*Munus*, o który chodzi w *communitas*, jest zobowiązaniem zaciągniętym wobec Drugiego, zobowiązaniem powodującym zwolnienie z tegoż zobowiązania”⁶⁶.

5.

Munus wprowadza nas w gęstą sieć odniesień splatających wolność i zobowiązanie, służbę i święto, życie i śmierć. *Munus* to „dar”, „zobowiązanie”, „przysługa” (także „ostatnia”, a więc pogrzebowa), „urząd” oraz „zabawa świąteczna”. Indywiduum znajdujące się w tej sieci (a któż z nas nie jest) traci komfort jednoznacznego określenia samego siebie: raz będzie skrepowane zobowiązaniem, innym razem będzie doznawało wolności obdarowywania; będzie celebrowało życie, ale w bezpośrednim sąsiedztwie śmierci. Tym samym wspólnota nie ma już absolutystycznego prawa definiowania swoich obywateli; nie działa już logika, zgodnie z którą uświęcony zostaje pewien obowiązujący model przynależności do *communitas*.

6.

Wspólnota ma stworzyć nie tyle „ramy” (te bowiem „zamykają”), co stale oddalający się „horyzont”, w dochodzeniu do którego jednostka znajduje nowe tożsamości. A ponieważ horyzont ten wycofuje się przed wędrującymi w jego kierunku, zatem i tożsamości wędrujących będą zmienne. Metafora morza i żeglowania jest cenna, gdyż znajduje w niej wyraz wizja *communitas* jako grupy zawdzięczającej swe istnienie zawężeniu połączeń między jej uczestnikami. Jeśli spojrzeć na statek żaglowy (a ten powróci już niebawem w naszym eseju), unosi się on na wodzie dzięki sztuce skutniczej,

⁶⁶ R. Esposito, *Communitas...*, s. 5.

a odpowiednio wyszkoleni marynarze zajmują się żaglami, linami, sterem, aprowizacją, gotowaniem itd.

7.

Statek jest miejscem, które gromadzi społeczność powstającą dzięki plynemu, niezauważalnemu splataniu się tychże funkcji i służb. Jakikolwiek zasuplanie tego splotu powoduje nieodwracalne szkody. Doskonale przedstawia to Herman Melville w arcydzielnym opowiadaniu *Billy Budd*: nawet godność i solidarność ludzka muszą ustąpić przed zasadą harmonijnego zazębiania się służb. W 22. fragmencie opowiadania Melville wprowadza napięcie między normami „sformalizowanej ludzkości” (*formalized humanity*) a tym, co nazywamy sferą wartości nietematyzowalnych, którą Melville określa jako pozostałość „pierwotnego” (*primeval*) i która jak ciemna nieć wciąż jeszcze przeblyskuje w tkaninie struktur społecznych norm.

8.

Jednostka spełnia się jako dysponent i opiekun umiejętności oddanej na usługi grupy i jej urządzeń instytucjonalno-technicznych, ale nie unieważnia to faktu, że w momentach kryzysu przed-społeczne pojawia się jako ważny, agoniczny element jej działania. Wspólnota z jednej strony chroni jednostkę swymi normami wywołującymi automatyzm reakcji indywiduum, z drugiej natomiast zawodzi ją całkowicie w sytuacjach, w których normy społeczne zderzają się z indywidualnymi, podejmowanymi po namyśle decyzjami jednostki. Wspólnota legitymizuje indywiduum o tyle, o ile godzi się ono na rezygnację z siebie. W 27. fragmencie Melville mówi, że wytrwała dyscyplina powoduje, iż człowiek działa instynktownie, bez namysłu.

9.

Sztucznie i z rozmysłem ustalone normy wspólnoty mają więc ambicje opanowania sfery instynktów; to co roz-myślne dąży do wywołania efektu

bez-myślności, gwarantującego przetrwanie grupy dzięki działaniu, które — jak pisze Melville — „much resembles in its promptitude the effect of an instinct”. Ale nie wszystko bez wyjątku poddaje się tej logice; działa ona w sytuacjach, w których jasno określone są terytoria wnętrza i zewnątrz, ułatwiające mechaniczne, instynktowne reakcje. Natomiast w sytuacjach „progowych”, czyli takich, w których rozum i wrażliwość nie pozwalają nam uciec się do wyćwiczonych reakcji, grawitacja rozmyślnej bezmyślności, będącej ostoją wspólnoty, może przestać działać.

10.

„Wspólnota nie jest sposobem bycia ani tym bardziej «tworzenia» jednostkowego podmiotu. Nie jest także okazją do ekspansji lub powiększania stanu posiadania indywiduum; wspólnota wystawia jednostkę na to, co radykalnie zakłóca wszelkie zamknięcie: to synkopa, poczucie oszołomienia, spazm w ciągłości bycia «ja»»⁶⁷. Takim „spazmem” jest sytuacja, w jakiej znalazł się Billy w opowiadaniu Melville’a. Dla kapitana okrętu jest on instrumentem sprawiedliwej zemsty (*an angel of God*), ale za odegranie tejże roli zostanie skazany (*the angel must hang!*), bowiem społeczeństwo nie jest w stanie wywikłać się z ustanowionego przez siebie i dla siebie prawa. Billy Budd to *homo sacer* — święty mąż, zabity w imię prawa, dlatego jego śmierci nie wolno uznać za zabójstwo.

11.

Szczególne jest relacje między Billem a państwem i jego instytucjami ujętymi w symboliczną formę wojennego okrętu Jej Królewskiej Mości. Bez wątpienia należy on do społeczności, należycie wykonując swe obowiązki i dobrze służąc sprawie jej morale; ale czyni to jakby spoza domeny wspólnoty, ledwie z jej progu. To, co społeczne, sięga w dziedzinę przedspołecznego. W 2. fragmencie Melville napisze, że młody marynarz był niczym Adam, zanim wąż wplótł go w intrygę kończącą się upadkiem, i — jeszcze dobitniej — że jego cnota nie wynikała z podporządkowania się regułom społecznej normy, lecz czerpała energię sprzed społecznego

⁶⁷ Tamże, s. 7.

stanu, który Melville nazywa stanem Kainowego miasta i „miastowego człowieka” (*Cain's city and citified man*)⁶⁸.

12.

Nie dziwi zatem, że Budd jest szczególnie ulokowany względem społeczności. Jako podrzutek (*foundling*), człowiek bez rozpoznawalnej genezy, mimo że zajmuje określone miejsce w hierarchii społecznych rang, stale znajduje się na obrzeżach społecznego porządku. Wypełnia swoje obowiązki, ale raczej odwołując się do tego, co „pierwotne [*primeval*] w naszej posłusznej formom naturze”, niż do skodyfikowanych reguł postępowania. Podczas ostatniej rozmowy ze skazanym kapelan zdaje sobie sprawę, że ma do czynienia z kimś, kogo „nie zdołałby nigdy nawrócić na jakieś dogmaty”. Budd jest człowiekiem adogmatycznym, a jego zachowanie potencjalnie zagraża normom opartego na dogmatach społeczeństwa: kapelan łamie wszelkie reguły i wychodząc, całuje skazanego.

13.

Ten gest dekonstruuje świat dyscypliny, w której indywiduum może poruszać się tylko w granicach pełnionej w społeczeństwie funkcji. Jakkolwiek ruch poza owe granice destabilizuje ład, jest zarzewiem potencjalnej rewolucji. Patrząc z tego punktu widzenia, bycie „na swoim miejscu” w społeczeństwie zakłada, paradoksalnie, doświadczanie nieswojości. Píše Melville, że „kapelan jest wysłannikiem Pana Pokoju, służącym w zastępach boga wojny, Marsa. Jako taki jest równie nie na miejscu [*incongruous*], jak muszkiet na ołtarzu w dzień Bożego Narodzenia”. W ostatecznej analizie Melville’a to, co pozostaje, to czysta przemoc: nawet „«religia łagodnych» sankcjonuje działanie będące przekreśleniem wszystkiego prócz siły [*brute Force*]”.

⁶⁸ Polskie cytaty z *Billy Budda* pochodzą z tekstu dostępnego w Polskiej Bibliotece Cyfrowej. Źródło to nie podaje tłumacza; najprawdopodobniej jest nim Bronisław Zieliński.

ARCHIPELAG

1.

Archipelag jest dobrą metaforą wspólnoty w (po)nowoczesnym świecie. Obrazuje ona zarówno sytuację wewnątrz *communitas*, jak i jej związki z innymi wspólnotami. Archipelagiem jest wspólnota utworzona z niezależnych jednostek, podobnie jak archipelag w sensie geograficznym jest konstelacją odrębnych wysp. Z kolei archipelagi muszą pozostawać w relacjach z innymi układami przestrzennymi, i w obu przypadkach mamy do czynienia z zasadniczym problemem zachowania należytego dystansu wobec dwóch niebezpieczeństw: rozpadnięcia się archipelagu na całkowicie niezwiązane z sobą jednostki lub tak silnego oddziaływania sił jednoczących, że poszczególne części „rozpuszczają się” bezpowrotnie w jednej całości.

2.

Właśnie to ryzyko oddaje doskonale istotę (po)nowoczesnej wspólnoty, dla której być mądrze razem to zachować swoją odrębność w nieustannym ruchu ku temu, co inne, pozostając w stanie krytycznego sporu zarówno z samym sobą, jak i z owym „obcym”. Massimo Cacciari powraca do greckiego *polemos* jako fundamentalnej relacji zarówno w obrębie wspólnoty, jak i w sferze jej relacji z innymi wspólnotami. „Harmonia europejska jest *dia-logiczna* i *polemiczna* [...]. Archipelagi i ich morza, archipelagi i ich miasta, archipelagi i ich *topoi* [...] znajdowały odbicie w różnych epokach [...]. Archipelag to również forma europejskiej pamięci, jak uczyli wielcy interpretatorzy od Aby Warburga do Ernsta Roberta Curtiusa”⁶⁹.

Archipelag jest cenny także dlatego, że — odnotujmy to w odszczepieńczej, wyspiarskiej przestrzeni dygresji — nie należąc do wielkiej masy kontynentu, stanowi jakby naturalny do niej „komentarz”, „przypis”, marginesową głoskę. Wyspy są „wyrzucone” poza ląd stały niemal tak, jak miasto pozbywa się

⁶⁹ M. Cacciari, *L'archipelago*, Milano 1997, s. 21.

swej niepożądaney materii, usuwając ją poza zamieszkały obszar, na peryferia i dalekie, odludne przedmieścia. A jednak między tym, co „wyrzucone”, a miastem utrzymuje się więź, która powinna stać się przedmiotem uwagi. Herman Melville w serii szkiców poświęconych Encantadas, „zaklętym wyspom”, rozpoczyna od opisu sugerującego, że wyspy (mowa o archipelagu Galapagos) są nie tylko barbarzyńskim, dzikim przedpołem miasta, ale także prefiguracją jego przyszłości. Wyspa nie jest jedynie przed-mieściem, ale także tym, co następuje po-mieście. Stąd jej (post)apokaliptyczny charakter. „Weźcie dwadzieścia pięć wiader żużli i rozsypcie je bezładnie na jakimś miejscu za miastem; wyobraźnia niech powiększy niektóre z nich do rozmiarów gór, a pustą przestrzeń uczyni morzem; tym sposobem otrzymacie słusne wyobrażenie ogólnego wyglądu Encantadas, czyli Wysp Zaklętych. [...] Opuszczone cmentarze sprzed wieków, stare miasta powoli zmierzające ku ruinie, wszystko to napawa melancholią; lecz jak wszystko, co kiedyś miało związek z ludzkością, wszystko to wciąż budzi w nas współczujące, choć nasycone smutkiem, myśli”⁷⁰. Nie można więc poważnie rozważać wspólnoty, nie biorąc pod uwagę tego, że zawiera ona w sobie swój własny kres, swą własną ruinę. Dostrzeżenie tego otwiera drogę do krytycznej oceny wspólnoty.

Stawką jest więc zharmonizowanie (*armonizzare*), bez uciekania się do narzucanej przemocą jedności wielu odrębnych wysp w akcie głębokiego związania, który Cacciari w swej analizie starożytności nazywa „miłością do tego, co wspólne (*philia*), dla której wciąż brakuje nam prawa i właściwej nazwy”. To relacja wykluczająca właściwe polityce proste podporządkowanie sztywnym strukturom hierarchicznym, a w konstelacji archipelagu „prawdziwie autonomiczne miasta istnieją w stanie stałej nawigacji zarówno ku, jak i przeciw

⁷⁰ H. Melville, *Billy Budd and Other Stories*, New York 1986, s. 69.

(*versus-contra*) innym miastom, w akcie niekończącego się różnicowania”⁷¹. Jak widać, *communitas* ustanawia się siłą działającej w jej wnętrzu *différance*.

3.

Wspólnota jako archipelag: takie rozumienie wspólnoty akcentuje odrębności oraz mediujące między poszczególnymi jednostkami przestrzenie. Wspólnota jako archipelag to wspólnota (w) podróży. Dzięki temu zyskujemy „nowy sposób odczytywania aktów jednostki i społeczności”, co stwarza możliwość „powołania do życia nowych przestrzeni solidarności i obywatelskości”⁷². Oznacza to, że polityka musi teraz uwzględnić tę multiaktywną wędrówkę, to zaś wymaga porzucenia terytorialności jako podstawowego warunku istnienia wspólnoty. Taka polityka tworzy więzi społeczne inne niż te, które powielają zastane wzory, więzi budujące się raczej wokół zmiennych, ulotnych, przygodnych wydarzeń niż wokół wielkich pojęć i konfliktów historycznych⁷³.

4.

Cacciari rozpoczyna swoją medytację na temat oceanu i wysp, *arci-pelagos*, od myśli Eugenia Montalego o morzu jako o tajemniczym żywiole niepodlegającym porządkującym kategoriom instrumentalnego rozumu. Morze podlega prawu, ale prawo to regulowane jest ryzykiem (*legge rischiosa*), a nie stabilnym ładem, jest bezmierne i różnorodne (*vasto e diverso*), a mimo to w jakiś sposób zespalaające, narzucające swoją formę bycia razem (*insieme fisso*). Tą formą jest właśnie archipelag, który „będąc pozbawiony sztywnej osi, stawia opór wszelkiej hierarchii i podporządkowaniu obecnym we wszelkich organicznych całościach”, i w konsekwencji „geofilozofia Cacciariego proponuje rozwiązanie alternatywne wobec dominującego układu politycznego”⁷⁴.

⁷¹ M. Cacciari, *L'arcipelago...*, s. 21.

⁷² J. Viard, *La Société d'archipel*, Paris 1994, s. 25.

⁷³ Zob. tamże, s. 63.

⁷⁴ J. Scappetone, *Utopia Interrupted: Archipelago as Sociolyric Structure in a Draft of XXX Cantos*, w: *Publications of Modern Language Association of America*, January 2007, vol. 122, no. 1, s. 115, 116.

5.

Wspólnota nie może odrzucić myślenia w kategoriach przynależności, ale nie może także na nim poprzestać. Gdy tak uczyni, da się zamknąć za „murami” własnego stanu posiadania i będzie jej grozić niebezpieczeństwo, że stanie się obozem wojskowym. Dlatego niezbędne jest to przerwanie ciągłości powierzchni, na której wspiera się *communitas*, doświadczenie Nietzscheańskiej „przepaści”, morza i żeglugi, bowiem wszystkie one czasowo przynajmniej zawieszają rygoryzm granic. „Wspólnoty nie utożsamia się jedynie z *res publica*, z pospolitą rzeczą; raczej stanowi ona przepaść, w którą wspólnota stale ryzykuje ześlizgnięcie, rodzaj powstającego we wnętrzu wspólnoty, na jej poboczach osuwiska”⁷⁵.

6.

Warto jeszcze raz wrócić do frazy Montalego mówiącej o prawach, którym nieobce jest ryzyko. *Legge rischiosa* to próba wskazania na „ciemną” stronę tego, co *polis* skąpało w blasku słońca i ustawiło na najwyższym piedestale. Prawa mają za zadanie eliminowanie ryzyka pewnością swoich orzeczeń, bowiem zakorzenione są w idei sprawiedliwości znajdującej się ponad wszelkim ryzykiem. Tymczasem zwrot w stronę nie-ludzkiego jest ruchem ku politycznej ekologii, a tej nie chodzi o odwrócenie uwagi od bieguna ludzkiej kultury ku biegunowi natury; lecz o ruch „od pewności w zakresie wytwarzania przedmiotów nieobciążonych ryzykiem [...] ku niepewności względem relacji, których niezamierzone skutki zakłócają wszelkie plany i porządki [...]”⁷⁶.

7.

Trudno przedstawiać wspólnotę jako system doskonalący się. Może ona oczywiście, i powinna, ulepszać środki i sposoby regulowania swoich praktyk, zyskiwać większą operacyjną biegłość, ale droga do doskonałości

⁷⁵ R. Esposito, *Communitas...*, s. 8.

⁷⁶ B. Latour, *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*, przekł. ang. C. Porter, Cambridge 2004, s. 25.

jest zagrożona przez to, że właśnie „niedoskonałość”, symbolizowana przez „przepaść” (Nietzsche), „osuwisko” (Esposito), stanowi o tym, czym wspólnota może być, jeśli mądrze unikać będzie polityki zamknięcia. „Wspólnoty nie da się zdefiniować inaczej, jak tylko w oparciu o brak, z którego się wywodzi i który ją konotuje właśnie jako nieobecność, jako defekt wspólnoty”⁷⁷. To pęknięcia, otwarcia, rany, nieszczelności, a więc „usterki”, „objazdy” wokół „osuwisk”, a nie królewskie trakty stanowią o wspólnotocie.

Tylko dygresyjnie odnotujemy pewien pochodzący z 1928 roku wiersz Kawafisa, w którym niedoskonałość wspólnoty znajduje jeszcze inne uzasadnienie. Pytanie, jakie stawia poeta, dotyczy możliwości politycznego doskonalenia *communitas*, której ułomności („To, że stan tej Kolonii daleki jest od doskonałości, / nie ulega chyba żadnej wątpliwości”⁷⁸) zaczynają budzić niecierpliwe zastanowienie. Dwie sprawy wymagają rozważenia. Po pierwsze, czy istnieje jakiś wzorcowy model wyznaczający tempo zmian, zatem czy czas wspólnoty podlega miarom postępu, które podporządkowane byłyby ludzkiej niecierpliwości. Dwukrotnie powtórzy Kawafis, że „pomimo to jakoś do przodu idziemy”, sugerując, iż zadaniem wspólnoty byłoby (1) realistyczne wyskalowanie oczekiwań wobec samej siebie oraz (2) ostrożność w przykładaniu pochodzących spoza samej wspólnoty miar dotyczących jej rozwoju. Ten ostatni aspekt kieruje nas wprost do drugiej kwestii, jaką jest możliwość wielkoskalowego zreformowania wspólnoty drogą dokonanej z zewnątrz ekspertyzy i wynikających z niej działań: „być może, nadszedł czas — jak wielu ludzi mniema — / byśmy Politycznego Reformatora sprowadzili”. Tekst Kawafisa nie pozostawia cienia wątpliwości, że takie rozwiązanie

⁷⁷ Tamże, s. 42.

⁷⁸ K. Kawafis, *W dużej Kolonii greckiej 200 przed Chr.*, w: Tenże, *Wiersze zebrane*, przeł. Z. Kubiak, Warszawa 1981, s. 208.

jedynie pogarsza sytuację, bowiem jego wynikiem jest seria tak radykalnych cięć i ograniczeń („Musicie się wyrzec tej a tej własności”), że po zakończeniu Reformy „pytamy, czy cokolwiek jeszcze pozostało / po takiej mistrzowskiej operacji”. Zadaniem wspólnoty jest więc, po pierwsze, nieustająca krytyczna refleksja nad swoim kształtem, po drugie nieprzerwane, cierpliwe towarzyszenie zachodzącym w niej zmianom po to, by uniknąć nierytmicznych, niemiarywych wstrząsów („Nie spieszmy się. Nazbyt wczesnego działania żałuje się — ileż razy”), po trzecie, *last but not least*, daleko posunięta ostrożność wobec polityków, zwłaszcza tych, którzy roszcząc sobie prawa do wiedzy eksperckiej, narzucają swój obraz świata całej *communitas*. Przestroga Kawafisa dotyczy się podstawowej dla każdej wspólnoty relacji między tradycją i poczuciem własności a tym, co nowe i nieznane, między „własnym” a „obcym”, nieuchronnie zamieszkującym już wnętrze domowej przestrzeni. „Ideą byłaby wspólnota krytyczna — taka, która akceptuje tradycję z dystansem, z krytyką, z ciągłą gotowością do dyskusji z wartościami i regułami, które w niej dominują. Nie postulowałbym, jak Rorty, przechodzenia od jednej wspólnoty do innej po to, aby nie być w żadnej zakorzenionym. Przekonująco wykazali to komunitaryści, zwłaszcza Taylor [...]”⁷⁹.

CHRONOTOP/POCZTÓWKI

1.

Chronotop miejsca to chronotop peryferii, wędrówki dookołnej i nieprowadzącej bezpośrednio do żadnego celu; *peri-pherein* to dać się nieść po szeroko rozchodzących się kręgach. To, co „bez znaczenia”, co „nie-

⁷⁹ L. Koczanowicz, R. Włodarczyk, *Współczesna filozofia społeczna...*, s. 120.

ważne”, uchodzi za „slabe” w świecie nadmiernie ceniącym bezwzględna siłę. Michel Serres pyta: „Kim jest Inny?”, i odpowiada: „To słaby. Z kim obcuje i wśród kogo żyje mędrzec? Wśród słabych”⁸⁰. Walcott nie proponuje naukowych analiz ani politycznych rozwiązań, lecz „fresk” — „słaby” wytwór „słabego” artysty. Nic dziwnego, że świat „słaby(ch)” obywa się bez mapy i Historii, jest *mapless* i *Historyless*. Wraz z mapą wracamy do wiersza Wisławy Szymborskiej.

2.

„Napastliwej prawdzie” daje odpór „kłamstwo”. Mapy „kłamia”, bowiem składają spoglądającemu na nie obietnicę. Zdają się mówić: dopóki będziesz mi ufać, nie zgubisz drogi, a zatem nie zgubisz i siebie. Prawda bycia jest „napastliwa”, co zadaje kłam przyrzeczeniom mapy. Mapy starają się zataić wszelkie *Nebenwege* i *Abwege*, którymi poruszamy się w świecie. W trakcie wyprawy po zachodniej Kanadzie John Muir stwierdza, że mapa wcześniejszego odkrywcy George’a Vancouvera, którą ten się posługiwał, nie jest godna zaufania i że jedynym sposobem zorientowania się w przestrzeni jest zwrócenie się do kogoś, kto nie potrzebuje mapy⁸¹. Prawda jest „lokalna”, podczas gdy mapa składa przyrzeczenie w imieniu wiedzy powszechnej, nieumiejęscowionej.

3.

Płaskość i cisza idą w parze, sygnalizując możliwość prawdy, lecz nie mogąc znaleźć dla niej wyrazu. „Żyją sobie ludzie”, ale niczego więcej już nie da się powiedzieć o tym życiu; życie w najbardziej podstawowym wymiarze uporczywego trwania „mimo wszystko” chroni się w tych czarnych punktach o różnej wielkości, którymi usiane są mapy. Można by powiedzieć, że mapa chroni życie w jego punkcie abstrakcyjnego minimum, jeszcze zanim pojawia się w nim radość i smutek, satysfakcja i ból.

⁸⁰ M. Serres with B. Latour, *Conversations on Science, Culture, and Time*, przekł. ang. R. Lapidus, Ann Arbor 1995, s. 187.

⁸¹ Zob. E. Casey, *Getting Back into Place. Toward a Renewed Understanding of the Place-World*, Bloomington 2009, s. 250.

To do nich należy „prawda” życia właściwa ludzkiej historii, a prawda ta jest, pisze Szymborska, „napastliwa”. Przed napadem rozbójniczej prawdy chronimy się w miastach, a ściślej — w „czarnych ziarnach” oznaczających na mapie miejscowości.

4.

Charakterystyczne, że w tekście Szymborskiej nie pojawia się ani jedna nazwa własna. Jedynie rodzaje ukształtowania przestrzeni (niziny, doliny, wyżyny, góry), a miasta to właśnie tylko „czarne ziarnka”. Nazwa bowiem stanowi pierwszy krok wyprowadzający nas poza punkt minimum egzystencji, a tym samym narażający ją na działanie „napastliwej prawdy”. Od nazwy zaczyna się wypełnianie anonimowego czarnego ziarnka konkretnym życiem z jego mniej lub bardziej banalnymi radościami i smutkami. „Byłem w * lub w *” nie jest żadnym początkiem takiego wypełniania; „byłem w Paryżu lub San Francisco” otwiera niekończące się możliwości doznań i przeżyć. Z tą chwilą „czarne ziarnko” kielkuje, wypuszczając pierwsze pędy „napastliwej prawdy”.

5.

W 1978 roku Georges Perec opublikował dedykowany Italo Calvino tekst *243 pocztówki w prawdziwych kolorach*⁸², będący apoteozą nazw geograficznych. Trzy rzeczy powinny zwrócić uwagę czytelnika/adresata tej wakacyjnej korespondencji. Najpierw to, że wszystkie teksty zaczynają się od podania lokalizacji, tak że w rezultacie powstaje zawiła marszruta podróży przez niemal wszystkie regiony świata. Po drugie, podróże nie mają nic wspólnego ze sprawami zawodowymi; praca istnieje w tym świecie jedynie jako usługa świadczona podróżującym. Oni sami od pracy są wolni. Po trzecie, 63 karty kończą się otwartymi wzmiankami na temat powrotu; jakby miejsce wymagało ciągłego potwierdzania przez fakt zakorzenienia gdzie indziej.

⁸² Tekst polski w przekładzie Jacka Olczyka zamieszczony został w książce G. Perec, *Urodziłem się. Eseje*, red. J. Olczyk, Kraków 2012, s. 119–136. Dalsze cytaty pochodzą z tejże edycji.

6.

Podróżnicy Pereca należą do „klasy próżniaczej”. Ich zajęcia to głównie plażowanie („Rozbiliśmy się niedaleko Ostii. Wylegujemy się w słońcu”), zażywanie *dolce far niente* („Wynajęliśmy pokój w Villa Blanche. Lenistwo i spanko”) i rozkoszowanie się kuchnią („Wakacje w Zanzibarze. Słońce ostro przygrzewa, ale jedzenie jest wyśmienite”). Komentarze dotyczą pogody, zajęć sportowych i towarzystwa napotkanego w hotelu. Ta część korespondencji zawieszona jest w jakimś beczasie wiecznej wiosny i lata. Z tej perspektywy ostatnie słowa karty, określające datę wyjazdu/powrotu, sygnalizują istnienie innego świata i innego czasu. To powrót do rzeczywistości albo obdarzonej jakąś lokalizującą nazwą (np. w zdaniach typu „będę jutro w Paryżu”), albo figurującej domyślnie lub jawnie jako „dom” (np. „wracam do domu 14.”). W obu przypadkach jest to przestrzeń inna od „karnawałowej” przestrzeni będącej przedmiotem krótkiego opisu na pocztówce.

7.

Wygląda więc na to, że mamy do czynienia z dwoma chronotopami ujmującymi naszą relację ze światem. Jeden to *chronotop miejsca o d w i e d z a n e g o*, w którym w sposób naturalny czujemy się wykorzeni. Jako turyści nie należymy do danego terytorium, lecz nie jest to źródłem utyskiwania, wręcz przeciwnie — wykorzenienie otwiera przed nami satysfakcjonujące doświadczenia. Zasadniczym momentem tego chronotopu jest przyjazd, fakt znalezienia się w pewnej przestrzeni; dlatego tak istotna jest lokalizacja, od której niezmiennie zaczyna się korespondencja na pocztówce. Czas przyjmuje tu postać pewnego stałego „teraz”, które chcemy — na modłę Fausta — obdarzyć wiecznym trwaniem.

8.

Drugi chronotop, nazwijmy go *chronotopem domu*, jest jedynie naszkicowany, co nie znaczy, że słabszy lub mniej ważny. Jego momentem królewskim jest wyjazd, nieuchronny, lecz zawsze tylko zapowiadany;

nawet nie wiemy, czy doszedł do skutku. Wyjazd jest chwilą, w której miejsce, w jakim się obecnie znajduje, zostaje bezpośrednio odniesione do innej lokalizacji: wyjeżdżam „stąd”, by znaleźć się „tam”. Czasami jest to rzeczowe stwierdzenie („Wracamy 28.”), czasami jedynie przybliżenie terminu („Myślimy wracać ok. 8. lub 9.”), z rzadka wyjazdowi towarzyszy nuta żalu („Niestety, muszę wracać 5.”). Jeśli otwarcie mówi się o wyjeździe „do domu”, zapowiada to koniec wykorzenia; wszak „dom” to zakorzenione bycie „u siebie”. Ponieważ Perec nigdy nie precyzuje lokalizacji owego „domu”, a miejsce docelowe wyjazdu często nie jest przedstawiane w ogóle jako „dom” („Będziemy w Paryżu 31.”; „Będziemy w Saint-Etienne 14.”), zatem dwa chronotopy nie tyle wymieniają się miejscami, ile pozostają w stałym napięciu.

9.

Chociaż na kartach nie dysponujemy datami przyjazdu, jednak wiemy, że nie jest to przyjazd do „domu”, a zatem ma charakter czasowy. Czynności, o których mowa, są typowo „wakacyjne”, wiąże się z nimi aura czasu wyjątkowego, karnawałowego, po którym wszystko wraca „do normy”. Chronotop miejsca odwiedzanego (wykorzenia) projektuje specyficznego protagonistę: to podróżny, poszukiwacz pięknych widoków i dobrej kuchni, który znajdując je, nie poczuwa się do zobowiązań wobec nich. Jak mapa chroni w „czarnych ziarnach” egzystencję w punkcie minimum, tak wojażer Pereca, posługując się nazwą, wyodrębnia dane *locus*, ale czyni to tylko po to, by jego własna egzystencja mogła ów punkt minimum, choćby pozornie, przekroczyć. Przekroczenie to nie dokonuje się w stronę dokładniej wskazanego miejsca. Przeciwnie, pozostajemy przy zdawkowym „przeglądzie” raczej niż poważnym „ogłądzie” miejscowej rzeczywistości; myśl dotyczy raczej tego, co poza miejscem (nie tylko niczego nie dowiadujemy się o „miejscowej” Grecji, ale zyskujemy potwierdzenie, że uwaga podróżnego skierowana jest na coś zgoła innego: „Podróżujemy po Grecji. Cudowne sjeasty nad brzegiem morza. Spotkaliśmy mnóstwo sympatycznych ludzi. Często o Was myślimy” — to nie „Grecja” stanowi przedmiot myślenia, lecz ci, których w Grecji nie ma, którzy nie są towarzyszami podróży), jakby ono samo miało na zawsze pozostać jedynie topograficzną lokalizacją, przejściowym adresem.

10.

„Czarne ziarnka” na mapach miasta nie są w stanie powiedzieć nam nic o radościach i cierpieniach mieszkańców tych miejsc. Piszący karty pocztowe bohater Pereca także nie czyni żadnego wysiłku w tym kierunku. Co najwyżej odnotuje, że spotkał „urocze osoby” lub że nawiązał kontakt z jadalnianymi sąsiadami („Gramy w karty z naszymi stolikowymi sąsiadami”). Powierzchowne pojmowanie rozwijającej się przed jego oczami rzeczywistości orientuje się wyłącznie na osobę piszącego; o miejscach odwiedzanych dowiadujemy się czegoś o tyle, o ile „syci” to wojażera i „służy” jego celom (dobra kuchnia sprawia, że tyje, plaże i pogoda sprzyjają opaleniznie — „Zamieszkaliśmy w hotelu Xanadu. Luksusowo, spokojnie i przyjemnie. Pyszne jedzenie. Tata przybrał na wadze”). Punkt minimum egzystencji pozornie poszerza horyzont naszego świata, zyskawszy nazwę; ale nie prowadzi nas ona w stronę miejsca. Przeciwnie — przyjmując postać stempla pocztowego pieczętującego zdawkowy komunikat („Mieszkamy w King and Country. Plaża pierwsza klasa. Opalamy się. Tenis i squash. Buziaki dla wszystkich”), staje się dodatkowym potwierdzeniem owego minimum.

11.

Stempel, którym identyfikujemy miejsce i czas często zatartego w pamięci i niedającego nadziei na odtworzenie wydarzenia, przywraca znaczenie geografii, ale stanowi też ostrzeżenie przed nią. Geografia jest bezcenna, gdy idzie o lokalizowanie wydarzenia, ale bezwzględnie obnaża pustkę miejsca, które właśnie pomogła zlokalizować. Znamy nazwę i położenie na mapie, ale stajemy bezradni wobec tej przestrzeni na zdjęciu, która niezależnie od liczby zapelniających ją osób i przedmiotów pozostaje dramatycznie „pusta”: nie ma w niej naszych przeżyć, emocji, ciepła dotykanych dłoni, szelestu piasku przesypującego się na plaży, na skórze nie czujemy słonecznego ciepła. To przestrzeń odtworzona, ale „beze mnie”, nawet jeśli na tej fotografii odnajduję siebie. Może dlatego tyle uwagi w widokówkach Pereca poświęca się skórze. Jak nazwa zamyka w sobie pewne minimalne doświadczenie świata, tak skóra jest gwarantem odrębności i zwartości ludzkiego ciała. To także minimalny, najbardziej zwięzły „opis” mojego istnienia; „opisany”

przez skórę — a może lepiej rzec: „opisany” skórą — odbieram to, co mi się przydarza jako „moją” własną „moją” i tylko „moją” egzystencję. Przecież doświadczam świata „na własnej skórze”, „czuję przez skórę” to-co-przychodzi, a gdy drogo „sprzedaję własną skórę”, oznacza to, że stawiam w zastaw to, co najcenniejsze — „własne”, a nie „cudze” życie. Mówimy „skóra i kości” o kimś, kto podchodzi niebezpiecznie blisko do granic istnienia. Nie lekceważmy zadziwiająco licznych w tekście Pereca wzmianek o opaleniznie i słońcu. Zaświadczają one o tym, co dramatycznie ważne, a co możemy przeżyć jedynie jako niemożliwość: desperacko poszukując relacji ze światem, nawiązuję ją w milczącej ekspozycji własnego ciała na działanie świata, którego związek ze mną poprzestaje na dotknięciu nie „serca”, lecz jedynie powłoki mojej egzystencji.

12.

„Przepływamy Morze Północne. Nie opalamy się, ale mimo wszystko jest świetnie”. To uwaga nie bez znaczenia: wskazuje ona, że nasze życie — nawet jeśli nie daje nam powodu do narzekań — w istocie nabiera pełni dopiero wtedy, gdy wystawimy nasze ciało na najbardziej elementarną relację. Bez owego związku nasze życie może być dobre tylko „mimo wszystko”. Relacja, o której myślimy, powinna związać nas z tym, co jest, wpleść w cały nurt wydarzeń i zjawisk, lecz napotyka ona na dwie przeszkody. Najpierw na odrębność każdej jednostki dążącej zawsze do podtrzymania swojego osobnego istnienia; zasada *individuationis* bierze górę nad zasadą *communitas*. A dalej na charakteryzującą ludzką społeczność uformowaną z odrębnych indywiduów niechęć do tego, aby relacja owa sięgnęła głębiej niż jedynie powierzchnia naszych kontaktów. Pragnienie istotnej relacji kontrowane jest tendencją do utrzymywania jej na poziomie banalności. Opalanie się stanowi idealną metaforę tej sytuacji. Wyznacza najgłębszą, nieustannie powtarzaną i nieustannie poszukującą wyrazu potrzebę; i tym samym ruchem dokonuje tłumaczenia tej potrzeby na dostępny sposób jej realizacji, jakim jest ekspozycja ciała. Jest ona spełnionym pragnieniem doświadczenia minimum egzystencji w relacji ze światem, często w poczuciu wpisanego w nie zawodu i niespełnienia posuniętego w desperackim geście do pozornego maksimum, jakim są zagrożenie i niebezpieczeństwo. Stąd

częste wyznania pochwalające bezpośrednie wystawianie się na działanie słońca: „Ależ dobrze powygrzewać się w słońcu”, „Opalamy się ze wszystkich stron”, „długie godziny opalania”. W tej sytuacji uczestnicy społeczności stają się współuczestnikami owej ekspozycji ciał („Chodzimy na plażę. Poznałem masę ludzi”; „Chodzimy na plażę z masą znajomych”); nawet o nieobecnych myśli się jako o tych, którzy — choć z dala od nas — także uczestniczą w wielkim „wystawieniu” ciał na działanie świata („Myślmy o Waszych opaleniznach!!”). Dopiero ciało eksponujące siebie może dostąpić łaski wspólnoty. Gdy nieznaną autor pisze z Villablancas: „musimy się poopalać”, „musimy” dobitnie zaznacza niezbywalny warunek bycia wspólnotowego. „Ależ dobrze jest poopalać się tak w kupie” — to najkrótszy opis wspólnoty poszukującej swego ludzkiego doświadczenia, z jednej strony praktykującej swe przyzwyczajenia, lecz z drugiej — zawieszającej mechanizmy regulujące jej przybraną i ubraną codzienność. Bez owej dekonstruującej postawy nie ma wspólnoty, a przynajmniej nie ma wspólnoty „ludzkiej”; mogą być jedynie „stowarzyszenia” i „organizacje”.

13.

Ekspozycja, o której mowa, nie jest prostym udostępnieniem ciała innym ciałom w trakcie codziennych czynności; chodzi o wystawienie się daleko idące w zamiarze odrzucenia tego, co jest konstytutywne dla procedur codzienności — stawką jest eksponowanie „siebie” rezygnujące ze społecznie przyjętych znaków i kodów, z których najbardziej oczywistym i rzucającym się w oczy jest ubranie. Odsłaniając „siebie”, muszę odrzucić to, co „zasłania” „mnie” w trakcie społecznych interakcji. „Odkrywamy wybrzeże Saint-Tropez. Wylegujemy się na słońcu. Ależ świetnie jest w bikini! Nawiązałam masę znajomości. Ściskamy Cię”: leżące w promieniach słońca obnażone ciała wyznaczają wspólnotę — dążąc do relacji, pozwalają jej rozegrać się na ich własnej skórze. Dodajmy, na skórze każdego z nich z osobna. Wspólnota oznaczona jest więc tatuażem słońca; jej imieniem jest — jak w skrytym, mistycznym lub przestępczym stowarzyszeniu — tajemniczy znak wypalony przez słońce prosto na skórze każdego indywiduum. Paradoks każdej ludzkiej wspólnoty: dokładnie opisana procedurami banalnej codzienności, może stać się prawdziwie ludzkim doświadczeniem o tyle tylko, o ile to, co gwarantuje jej bezpieczeństwo i spokojną przystań, posunie do granic zagro-

żenia: „Wygrzewamy się na plaży całą grupą”. Tylko tam, gdzie wystawiam się na zagrożenie, mogę zaznać życia nie „mimo wszystko”. Stąd przestroga zawarta na widokówce wysłanej z Roussillon: „Piękne i długie dni na plażach, ale trzeba uważać, aby się nie spiec”, ale większość korespondencji mówi coś innego — dopiero „spiekłszy się”, dopiero naraziwszy „własną skórę”, ledwie co „skórę ocaliwszy”, niemal „wyszedłszy ze skóry”, będę żył nie „mimo wszystko”. Stąd czytamy w tonie sprawozdawczym, pozbawionym żalu: „Piękna pogoda. Całe dni na plaży. Spiekłem się”, „Pięką mnie ramiona”, „Jesteśmy spieczeni jak raki”, „Dostałem poparzenia słoneczne-go”, „Spiekliliśmy się jak karkówka na grillu”, „Liczne i dziwne poparzenia słoneczne od ciągłego i zbyt długiego wylegiwania się na piasku!”.

14.

Tym, czego brakuje wspólnocie eksponujących się ciał, jest skrytość. To z kolei wskazuje na ograniczenie możliwości czynienia dobra w tego typu wspólnotach. Dobro bowiem wymaga, jak dowodzi Hannah Arendt, niepokazywania się, bowiem w jego naturze tkwi to, że „musi się skrywać”⁸³. Dobrze kierowanie własnymi sprawami poszczególnych jednostek oraz sprawami publicznymi wymaga — wracając do tekstu Pereca — wycofania się „ze słońca”. Dobro, kontynuuje swą myśl Arendt w tym samym fragmencie, „musi czynić swe dzieło w ukryciu, ponieważ bycie widzianym i słyszonym nieuchronnie przybiera formę pokazu, w którym każda świętość, choćby najbardziej tego nie chciała, staje się hipokryzją”. Tak silna i uporczywa tendencja do eksponowania ciała wystawionego na słońce pośród wielu czyniących to samo ciał (dodajmy do tego kilkakrotnie wspomniany w pocztówkach żal w sytuacji, gdy pogoda uniemożliwia takie zajęcia) świadczy, jak się wydaje, o tym, że skrytość całkiem ustąpiła miejsca pokazowi, a „siła wyższa”, jaką moderowano ludzkie postępowanie, została sprowadzona do władzy słońca nad obnażonym ciałem. Wielokrotnie wspomniane w tekście Pereca porażenie słoneczne wydaje się jedynym sposobem ekspiacji, jedyną drogą prowadzącą na powrót do myśli o skrytości. Bodaj ostatnią cnotą pozostałą wspólnocie jest więc radykalne eksponowanie własnej słabości, tak by wynikające z niej skutki mogły przypomnieć o możliwościach innych sposobów konstruowania wspólnoty.

⁸³ H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, przeł. W. Madej i M. Godyń, Warszawa 2005, s. 164.

15.

Eksponowanie opalającego się ciała przysługuje tym, którzy sprawiają wrażenie — jak wynika z widokówek Pereca — że należą, jak już pisaliśmy, do „klasy próżniaczej”. Teraz dotykamy arcyważnego zagadnienia: nagość, o której mówimy, nie stanowi wyzwania rzuconego światu „ubranemu” w prawa, zasady i konwencje, lecz w istocie jest kolejną wersją takiego „ubioru”. Nagość jako złudzenie: nie odnosi się bowiem do człowieka pozbawionego wszystkiego, lecz przeciwnie — do człowieka na tyle dobrze wyposażonego i uposażonego, że może sobie na nagość pozwolić. Niczego tu z człowieka nie zdarto, a jego nagość nie jest skandalem, lecz stosuje się do przyjętych formuł („bikini”), jest czymś, co „przywdziewa” on na siebie po to, by pokazać siebie jako „rozebranego”. Nagość pozorna przyjmuje kształt pokazu. Za Marshallem Bermanem przypomnijmy fragment z *Manifestu komunistycznego*, w którym Marks i Engels piszą: „Burżuazja zdarła aureolę świętości z wszystkich rodzajów zajęć, które otaczano dotychczas szacunkiem i na które spoglądano z nabożną czcią. [...] Burżuazja zdarła ze stosunków rodzinnych ich tkliwie sentymentalną zasłonę i sprowadziła je do nagiego stosunku pieniężnego”⁸⁴. Eksponowanie ciała służy u Pereca zakryciu nagości relacji sprowadzonych do związków czysto ekonomicznych. Im częściej mówi się tu o słońcu i opalaniu się, tym wyraźniejszy staje się chłód związków między człowiekiem a światem. W tym samym fragmencie *Manifestu...* jego autorzy notują ów chłód: nowoczesne społeczeństwo mieszczańskie „Świątobliwe dreszcze pobożnego marzycielstwa, rycerskiego zapалу, mieszczańskiego sentymentalizmu [zatopilo] w lodowatej wodzie egoistycznego wyrachowania”. Namiętne poszukiwanie słonecznego ciepła ma zneutralizować wrażenie lodowatej kąpeli, jaką jest życie w nowoczesnym społeczeństwie. Nagość musi więc zostać zrehabilitowana. Nie poprzez zabiegi ideologiczne, te bowiem są jedynie tworzeniem nowego systemu sezonowo zmiennej mody, mającej odpowiednio „sprzedać” nagość („bikini”). Pod koniec *Manifestu...* Marks i Engels tak właśnie patrzą na ideologiczną działalność niemieckich socjalistów, którzy jawią im się jako twórcy ubiorów: „Utkana z pajęczyny spekulatywnych dociekań, haftowana kwiatkami górnolotnego frazesu, przepojona sentymentalną rosą rzewności — owa pretensjonalna szata,

⁸⁴ M. Berman, „*Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu*”. *Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, przeł. M. Szuster, Kraków 2006, s. 139.

w którą socjaliści niemieccy spowili kilka swych kościstych «wieczystych prawd», powiększyła jedynie zbyt ich towarów wśród tej publiczności»⁸⁵. Nagość może zostać zrehabilitowana nie dzięki „ludzkim, arcyłudzkim” zabiegom sartorialnym, lecz dzięki dopuszczeniu do głosu tego, co określiliśmy jako „nie-ludzkie”, a co niewątpliwie „zalamuje, a przynajmniej zakłóca kanoniczną postać samej idei podmiotu czy osoby rozumianej jako zbiór przypisywanych jej cech i zdolności prawnych czy politycznych”⁸⁶. Nie możemy podjąć tego wątku w niniejszym eseju, ale odnotujmy to, co mogłoby stanowić początek takich rozważań: Szekspirowską definicję człowieka podaną w *Królu Learze* („biedne, nagie dwunożne zwierzę”, przeł. M. Słomczyński), skomentowaną przez Marshalla Bermiana jako akt, który „okazuje się jego [Leara — T.S.] pierwszym krokiem ku pełni człowieczeństwa, ponieważ Lear po raz pierwszy dostrzega więc łączącą go z bliźnim”⁸⁷.

16.

Przypadek Perecowych pocztówek każe nam spytać o to, jak myślimy i jak przeżywamy przestrzeń i siebie samych nie tylko w tejże przestrzeni, ale przede wszystkim z tą przestrzenią. Nie wystarczy lista miejsc i ich wizerunków (choć niewątpliwym jest nasz dla nich szacunek), bo to nie życie, lecz jedynie „geograficzna figuracja życia, telegraficzny *aide-mémoire*, pobieżny, nakreślony w pośpiechu przez biegacza niemal już pozbawionego tchu, który nie może zatrzymać się, aby wykonać go z większą starannością. To *curriculum peregrinationis* obarczone jest ryzykiem opuszczenia wszystkiego — także emocji — co wraz z nim znajdowało się w ruchu. Wymieniając jedynie nazwy przystanków, zatrzyma, jak na obrazie, etapy, adresy, nazwy miejscowości [...]”⁸⁸.

⁸⁵ K. Marks i F. Engels, *Manifest komunistyczny*, [tłumacz nieznany], Warszawa 1949, s. 66.

⁸⁶ R. Esposito, *Third Person. Politics of Life and Philosophy of the Impersonal*, przekł. ang. Z. Hanafi, Cambridge 2012, s. 24.

⁸⁷ M. Berman, „*Wszystko, co stale, rozplywa się w powietrzu*”..., s. 141.

⁸⁸ C. Malabou and J. Derrida, *Counterpath. Traveling with Jacques Derrida*, przekł. ang. D. Wills, Stanford 2004, s. 289.

17.

Notki na pocztówkach stanowią w istocie przeciwny biegun tego sposobu opisywania świata, na którego drugim końcu znajduje się książka naukowa. Oczywiście wiele te zapisy różni (obszerność, zasób wiedzy, czas przeznaczony na ich skomponowanie), ale łączy je jedna cecha: są informacjami. Waga tych informacji jest inna, znaczenie nieporównywalne, niemniej obydwie pozbawione są osobistego wymiaru refleksji; retoryka pisania naukowego unika go z zasady, zabiegając o tzw. „obiektywność” przekazu i prawdy, zaś pocztówkowe impresje nie silą się na ową refleksję nie tylko z tej racji, że powstają w krótkim czasie, lecz także by nie zarzucano im pretensjonalności czy snobizmu.

18.

Pocztówkowe noty należą do świata dobrze skonfigurowanego i złożonego z dwóch identyfikowalnych elementów. Jednym z nich jest piszący, konsolidujący swój obraz poprzez gromadzenie wrażeń; drugim — topograficzna lokalizacja zamknięta jej tylko właściwą i przynależną nazwą. Tymczasem aby mówić o *oikos* i *polis*, trzeba wziąć pod uwagę to, co nieskonfigurowane i co wymyka się gramatyce języka, w którym opisujemy społeczeństwo. Owo nieskonfigurowane nie ma granic; tworzy je skomplikowana i an-archiczna gra ruchów indywiduów, które poruszając się w przestrzeni, nieświadomie tworzą w niej ulotne szlaki i nienazwane punkty. Dostrzegają z nich widoki, które nie zostaną ani zapamiętane, ani uwiecznione.

19.

Jeśli wojażer Pereca znajduje się w Quimperle i przekazuje nam informację o dobrej kuchni w miejscowej restauracji („owoców morza pod dostatkiem”), wraz z nim kontaktujemy się ze światem skonfigurowanym, opatrzonym nazwą, to zaś oznacza, że został on przekazany pamięci. Tym, co rozciąga się poza bardzo wąskimi granicami tego świata i co nie zostaje powierzone pamięci, jest nieograniczona w swym bogactwie sfera

widoków (ulic, sklepów, układu chmur na niebie, mijanych ludzi, z których każdy także nieuchronnie styka się z tym, co pozostaje poza kręgiem świata skonfigurowanego) i zachowań (przejeżdżające i parkujące samochody, ludzie przechodzący przez ulice, w pogodny dzień siedzący przy stoliku ulicznej kawiarni, z której dochodzi zapach kawy).

BYCIE Z PRZESTRZENIĄ

1.

Słyszeliśmy łagodne utyskiwanie Derridy na „geograficzną figurację życia”, która za precyzję kartograficznej lokalizacji płaci pewnego rodzaju amnezją. Zostaje tylko nazwa, kilka ulotnych wrażeń, ale niesłyszana wprost konstelacja rozproszonych drobnych wydarzeń tworzących „tło”, na którym pisze się moje życie, znika w białej pustce. Nic prócz nazw miejscowości (*lieux-dits*), a każda z nich to jedynie mikroskopijny znak szyfrujący doświadczenie, o którym opowieść wciąż trwa, lecz które samo już przepadło. „Nie mogę zawierzyć ani pamięci, ani żadnemu «archiwum», którego zresztą nigdy nie prowadziłem”⁸⁹ — ta lamentacja filozofa mówi nam, co następuje: żyję z przestrzenią, której ogromna część, ustanawiając mnie i moje życie, jest mi niedostępna.

2.

Problem polega więc na tym, że nie jestem w stanie uchwycić skomplikowanego, złożonego z ogromnej liczby nici splotu, jakim jest moje bycie z przestrzenią. Co więcej, jak się okazuje, to co najbliższe, jest mi najmniej znane, bowiem bliskość — jak doświadcza jej moje bycie — nieuchronnie wpisuje dane zjawisko w sferę rutynowej, ledwie pobieżnie postrzegalnej rzeczywistości. Na długo przed Walterem Benjaminem ostrzegał przed tym autor dwudziestotomowego dzieła o Paryżu, *Tableau de Paris*, Louis-Sebastien

⁸⁹ Tamże, s. 290.

Mercier: „Można powiedzieć, że w istocie nie widzimy scen najbardziej uderzających; dzieje się tak dlatego, że to, co widzimy codziennie, nie jest tym, co znalazłbyśmy najlepiej”⁹⁰.

3.

Moje bycie z przestrzenią ma więc dwie cechy konstytutywne. Pierwszą jest ciągłość ruchu, doświadczania zmieniających się sytuacji; czy chcę, czy nie, moje bycie jest „płynne”, znajduje się w nurcie zdarzeń; nawet jeśli jestem przykuty do łóżka, wokół mnie rozgrywa się spektakl rzeczy i ludzi. Nikt nie uchwycił tego lepiej niż Alfred Hitchcock w słynnym *Oknie na podwórze*, w którym to filmie protagonista unieruchomiony w fotelu znajduje się w samym centrum skomplikowanego dramatu. Nie poruszając się, wchodzę w związki ze sprawami innych ludzi i nawet odległość nie jest w stanie zapobiec relacjom, których przebieg — jak w filmie Hitchcocka — jest czasem dla mnie niepożądanym. Nic i nikt nie jest wyjęty z ruchu stanowiącego o istnieniu wspólnoty.

4.

Naomi Schor nazywa ten proces „pocztówkowaniem” (*postcarding*)⁹¹ rzeczywistości. Przestrzeń, najczęściej miejska, jest w nim konfigurowana nie tyle jako sekwencja obrazów, ile jako zbiór porozrzucanych ujęć, z których możemy składać niemal dowolne kompozycje. Ich efektem nie będzie widok, ogląd całego miasta, lecz rozbłysk pewnego miejsca, zaułka, malowniczego mostu nad kanałem. Moje bycie z przestrzenią zakłada więc nieuchwytną, mroczną, acz podstawową ciągłość bycia oraz owe „rozbłyski”, jak mówi Mercier: *petites coutumes*. Lawrence Sterne w owych „bezsensownych *minutiae*” dopatrywał się „ścisłych i znamiennych cech charakteru narodów”⁹².

⁹⁰ Cyt. za: A. Vidler, *Reading the City: The Urban Book from Mercier to Mitterand*, w: *Publications of Modern Language Association of America*, January 2007, vol. 122, no. 1, s. 241.

⁹¹ Zob. tamże, s. 241.

⁹² L. Sterne, *Podróż sentymentalna przez Francję i Włochy*, przeł. A. Gliniczanka, Wrocław 1973, s. 63.

5.

Drugą cechą mojego bycia z przestrzenią jest to, że biorąc pod uwagę liczbę elementów składających się na to, co urządza przestrzeń i wydarzenia rozgrywające się w przestrzeni, nieuchronnie postrzegam je, zamykając w jakimś unieruchamiającym ujęciu, każdy z nich osobno, każdy zapisywany inaczej w pamięci. Sytuacja wygląda tak, jakbym postrzegał przestrzeń, przechodząc od okna do okna. „Okno, zawieszone między ulicą a niebem, skracające dystans między aktorami spektaklu i jego widzami, lecz go ostatecznie nie znoszące, staje się przedłużeniem oka, które, jak pisze Hoffmann, «istotnie widzi» i jak dodaje Lefebvre, czyni to *polirytmicznie* lub, jak kto woli, *symfonicznie*”⁹³. „Polirytmiczność” doskonale opisuje ruch miejsc, które nazwaliśmy oligoptycznymi.

6.

Bycie z przestrzenią jest więc nieuchronnie poruszaniem się w świecie w dużym stopniu zarchiwizowanym. Musimy jednak uważać, bowiem obok miejsc pamięci, którą nazwijmy „powszechną”, obok *topoi*, które pamiętają wszyscy mniej więcej z tego samego powodu (jak pomniki czy miejsca upamiętnione historycznymi wydarzeniami), tkanka przestrzeni składa się z miejsc pamięci „oligoptycznej”, czyli takiej, która „widzi zbyt mało, ale widzi dobrze”⁹⁴. To miejsca pamięci „prywatnej”, związane z wydarzeniami z jakiegoś powodu istotnymi jedynie dla jednostki; takie miejsca to składniki przestrzeni najczęściej drobne, ale niezbędne do tego, aby przestrzeń mogła nabrać znaczenia.

7.

Można by pokusić się o tezę, że bycie z przestrzenią zależy od zharmonizowania relacji między miejscami pamięci powszechnej i tymi, które wiążą się z pamięcią oligoptyczną. Gdy miejsca pamięci powszechnej mają

⁹³ E. Rewers, *Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, Kraków 2005, s. 65.

⁹⁴ O miejscach oligoptycznych w przeciwieństwie do „panoptycznych” pisze Bruno Latour w *Splatając na nowo to, co społeczne...*, s. 265.

za zadanie jednaczyć wokół pewnych wydarzeń czy postaci, miejsca pamięci oligoptycznej przeciwnie — mają dzielić, tworzyć wymowną różnicę między „moim” a „twoim” życiem. Powszechność jest tym, co sprawia, że przeszłość tworzy materię teraźniejszości: spoglądając na pomnik, doświadczam ciągłości nurtu historii, który przez wieki otaczał i wygładzał kształt wspólnoty (doświadczam tego nawet wtedy, gdy jestem wobec tejże wspólnoty nastawiony polemicznie, gdy inaczej interpretuję znaczenie tego, co dany pomnik upamiętnia).

8.

Tymczasem miejsca pamięci oligoptycznej sprawiają, że przestrzeń i związana z nią wspólnota tracą charakter, któremu odpowiadałaby metafora glazu, którą znaleźliśmy dla niej przed chwilą. Teraz glaz ów zostaje skruszony na drobne kamienne odpryski, skalne ziarna, tak że właściwszą metaforą stanie się żwirowisko. Poza tym miejsca zapisane w mojej pamięci najczęściej nie utrwalają się w pamięci innych osób; są dla nich „bez znaczenia”, „niewarte” zapamiętania, bowiem nic ich z nimi nie połączyło szczególnym węzłem relacji. *Polis* to kamienne monumenty miejsc pamięci powszechnej, zanurzone w rozległym żwirowisku jednostkowych umiejscowień oligoptycznych. Z tej perspektywy miasto jawi się jako japoński kamienny ogród.

9.

Gdy więc Ewa Rewers pisze, że przestrzeń miejska poddana oglądowi transkulturowemu okazuje się przestrzenią, którą „segmentuje pamięć narodowa, a skala transnarodowa wyobraźnia”⁹⁵, trzeba by do tych dwóch ruchów (scalania i segmentowania) dopisać ruch trzeci, polegający na głębokim i wielopoziomowym różnicowaniu się zachodzącym w tej przestrzeni. Różnicowanie to zawdzięczamy miejscom pamięci oligoptycznej, która obdarza je całkowicie jednostkowym i niepowtarzalnym (a więc dalekim od scalającej wizji globalizującej, a także segmentującej wizji narodowościowej) znaczeniem. Dzięki temu jakieś miejsce może być nie

⁹⁵ E. Rewers, *Post-Polis...*, s. 208.

„narodowe” i nie „globalne”, lecz „moje”, z przyczyn, które pozostają całkowicie prywatne.

10.

To, że jestem z przestrzenią, krystalizuje inny rodzaj związku między mną a światem. Nie mogę już po prostu wygodnie umieścić siebie pośród przedmiotów, pozostając wobec nich neutralny; „z” przenosi mnie w inną sferę relacji, którą można określić jako „towarzyszenie”. Gdy „jestem z przestrzenią”, wraz z jej elementami znajduję się we wspólnym ruchu, a zatem nie mogę uznać się jedynie za obserwatora rzeczywistości, lecz za jej współ-twórcę. Można rzec, że pewna część „mnie” mieści się w owym wspólnym kręgu, „ja” pozostaje otwarte, nieszczelne, przechodzi poza „mnie”. „Nasze ciało nie jest najpierw w przestrzeni, ale z przestrzenią”⁹⁶ — to rozpoznanie Merleau-Ponty’ego powinno patronować rozważaniom oikologicznym.

11.

Bycie z przestrzenią musi uwzględniać to, że (1) nieustannie odnawia się dystans między mną „dzisiaj” a mną „z wtedy”, a także to, że (2) przestrzeń nieustannie okazuje się czymś „więcej” niż „przestrzenią”. Wspólnym mianownikiem obydwu tych mechanizmów jest ruch. Jeden oddala mnie ode mnie samego, nie jestem już „pewny siebie”, nie „pamiętam” tego, co czyniło mnie mną w okolicznościach minionych i niezapamiętanych; drugi — nicuje, rozprasza przestrzeń, sprawiając, że w efekcie pozostaje jedynie z jej fragmentem, podczas gdy pozostała część ginie w (nie)pamięci. Derrida pisze z Baltimore: „Gdybyż знаła wszystko, co przydarzyło mi się w tym mieście [...]. Nikt, nawet ja, nie będzie nigdy w stanie zebrać tego razem, zostają popioły [...]”⁹⁷.

⁹⁶ M. Merleau-Ponty, *Oko i umysł. Szkice o malarstwie*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, E. Bienkowska i J. Skoczylas, Gdańsk 1996, s. 36.

⁹⁷ C. Malabou and J. Derrida, *Counterpath...*, s. 275.

12.

Konsekwencją bycia \times przestrzenią jest re-staurowanie się miejsca. Rozproszona przestrzeń nie jest już „jedna”, homogeniczna, ale tworzą ją poszczególne okrucy, wyspy. Bycie \times przestrzenią oznacza re-konstituowanie się miejsca, a dokładniej: archipelagów poszczególnych miejsc. To z kolei problematyzuje kwestię podmiotowości i sił ją tworzących. Jak widzieliśmy, pojawia się „ja” lokalne, miejscowe, które jednak nie daje się zamknąć i unieruchomić w jednym miejscu. „Ja” jest ruchome, wielomiejscowe, archipelagowe. Zdaniem filozofa rekonstrukcja miejsca jest niezbędna do tego, aby zrozumieć wyalienowanie podmiotu, które nasila się od chwili, gdy abstrakcyjnie rozumianą jednolitą „przestrzeń” (*spatium*) zastąpiło „miejsce” (*locus*)⁹⁸.

NIESKONFIGUROWANE/DOM/MIEJSCE

1.

Obydwa chronotopy, miejsca odwiedzanego i domu, określają się wobec tego, co nieskonfigurowane, czemu zawdzięczają swoje istnienie. Trzeba to zaakcentować szczególnie w przypadku „domu”, zwykle utożsamianego z bezpiecznym schronieniem czterech ścian. Tymczasem „dom sięga znacznie dalej niż mury budynku i należącego do niego ogrodu. Gromadzi wokół siebie światy dźwięków, zapachów i widoków. Obejmuje przyrodę, historię i zapełniające go doczesne dobra. Dom jest miejscem epifanii zjawisk natury: to tutaj niebo i ziemia stykają się w pewien szczególny sposób, horyzont jest specyficznym rozległym lub bliskim, światło ma osobliwy poblysk [...]”⁹⁹. „Dom” jest sposobem doświadczania świata.

2.

To, co nieskonfigurowane, problematyzuje także obydwie chronotopy. Skoro mowa o przyjeździe i wyjeździe (obydwie gesty są zresztą splecione

⁹⁸ Zob. E. Casey, *Getting Back into Place...*, s. 365.

⁹⁹ J. Amato: *Rethinking Home. A Case for Writing Local History*, Berkeley 2002, s. 17.

ze sobą: wyjeżdżając z jednego miejsca, zmierzam do innego), nie możemy pominąć wykonawcy tych czynności. Natrafiamy tu na trudność: skoro każde określenie tożsamości natychmiast budzi echa innej tożsamości ([nie] pamiętam dzisiaj tego, co współtworzyło moje życie wczoraj, dziesięć lat temu), kim/czym jest ten, kto przyjeżdża/wyjeżdża? „Przyjeżdżający [*arrivant*] nie jest nawet gościem. Zaskakuje gospodarza, aby zakwestionować wszelkie poprzednio uznane znaki tożsamości, poczynając od linii wyznaczającej granicę macierzystego domu, genealogii, języka [...]”¹⁰⁰.

3.

Nawet ten „ja”, którego trzymam w świadomej pamięci, nie jest „bez reszty” mną; wszak tyle wydarzeń, ludzi i przedmiotów zniknęło „nie bez reszty” właśnie. Piszemy „nie bez reszty”, gdyż chociaż nazwy, jak przypomniał Derrida, nie pulsują emocjami, przecież (przypomnijmy Prousta) wystarczy banalny przedmiot, by wskrzesić ową „resztę” z martwych i sprawić, by „nie była milczeniem”. Jeśli przyjąć, że pamięć świadoma zderza się z pamięcią afektywną, ożywianą nieprzewidywalnymi zdarzeniami, to obydwie te formy pamiętania są nieufne wobec form czysto racjonalnej reprezentacji i jedynie objawieniowa pamięć epifaniczna okazuje się tym, co może przywrócić nam przestrzeń, ożywiając „plazmę” naszego bycia¹⁰¹.

4.

Powraca archipelag jako nader istotna figura zespalaająca kilka wątków myślenia o wspólnotcie. Kartezjański podmiot staje wobec miejsca, starając się je ogarnąć, skatalogować, ująć w rygory dyscypliny niezbędnej do przetrwania. Aby nastąpiła kolejna faza rozwoju, miejsce to musi być wyraźnie odgraniczone od innych, pojedyncze, tak jak oddzielna i osobna jest wyspa Robinsona Cruzoe, doskonałego Kartezjańczyka. Tymczasem archipelag burzy ten ład: nie wiadomo, co kryją inne wyspy, a poza tym oddziela je od siebie niebezpieczna przestrzeń wodnego żywiołu (*pelagos*).

¹⁰⁰ C. Malabou and J. Derrida, *Counterpath...*, s. 235.

¹⁰¹ Zob. uwagi na ten temat w znakomitej pracy Richarda Terdimana *Present Past. Modernity and the Memory Crisis*, Ithaca and London 1993, s. 200–205.

Kto znajdzie się pośród archipelagu, tego bardziej pociągają właśnie owe odległości między wyspami, bowiem to one tworzą jego zagadkę.

5.

Mamy więc do czynienia z nader ważną i trudną do objęcia otuliną zjawisk, z której wykrawamy poszczególne wyspy skonfigurowania. Czy to miał na myśli Czesław Miłosz, mówiąc o „nieobjętej ziemi”? Rozumne sposoby bycia razem muszą dokonywać się w przestrzeni skonfigurowania (*oikos* i *polis*), ale by były rozumne, muszą dokonywać refleksji nad tym, co w granicach owego skonfigurowania się nie mieści. Bruno Latour myśli o owej otulinie nieskonfigurowanego jako o „tło”, które obdarza mianem „plazmy”: „Tło to nazywam *plazmą*, to znaczy tym, co jeszcze nieuformowane, niezmierzone, niesocjalizowane, niewchłonięte w łańcuchy metrologiczne, jeszcze nieomówione, niezbadane, niezorganizowane czy upodmiotowane”¹⁰².

6.

Zwrócenie uwagi na to, co stanowi niezbędne, acz często pomijane „tło” naszego bycia, oznacza w istocie powrót do pewnej lokalności (owe modyfikujące moją egzystencję szczegóły zawsze miały gdzieś „swoje miejsce”), i to lokalności rozproszonej, wielorakiej, heterogenicznej (nie można wymienić wszystkich *minute Particulars*, jak powiedziałby Blake, które współlistnieją w jakimś określonym miejscu). W przeciwieństwie do jednej, „ogólnej” przestrzeni, w której można co najwyżej dokonywać lokalizującego pozycjonowania poszczególnych punktów drogą geometrycznej analizy, dla której Leibniz proponował nazwę *analysis situs*, odnawia się poczucie konkretnego miejsca, być może „nieuformowanego”, ale tylko w jemu właściwy sposób.

¹⁰² B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne...*, s. 354.

ALEKSANDRA KUNCE

PUSTE I DOMOWE

1.

Dlaczego szukamy pustyni? Po co nam „puste”? Dlaczego naszej myśli o domu, o lokalności, o nas samych potrzebna jest pustynia? Czy naprawdę pustynia jest kwintesencją tego, co „puste”? Dziwić może to, że człowiek potrafi wytrzymać ciśnienie pustki wokół domu, wszak pustynie to nasze sąsiedztwo. Dlatego konieczna jest próba związania „domowego” i „pustego”.

Szukać lokalności na pustyni to rzecz przerażająco dziwna. Zdziwienie nie tylko jest patosem, ale przede wszystkim staje się niepokojem. Jak coś, co jest puste, lokalizować? Trzeba jednak pamiętać, że człowiek lokalny jest człowiekiem niepokoju. Naturą lokalności jest rozdarcie, a nie harmonia i monolit obrazu.

Opowieść o lokalnej pustyni zobowiązuje nas do zauważenia zarówno detali geograficznych, jak i różnic ludów zamieszkujących pustynie czy odmienności przybyszów, którzy zjawiają się tu na innych prawach. Przerażający byłby opis, który, konstatując „pustynność”, nie odnosiłby się do kultur współtworzących doświadczenie ziemi. Pustynia to teren trudny do ogarnięcia poznawczego i doświadczeniowego. Obezwładnia, ale i staje się wyzwaniem. Uderza nas poznawczo, że jest to terytorium prawie pozbawione zwartej szaty roślinnej, z bardzo małą ilością opadów, z ekstremalnymi temperaturami, które sięgają w dzień nawet do 50⁰ C, nocą zaś dochodzą do 0⁰ C, z silnym nasłonecznieniem, ze stałym brakiem wody, która na pustyni staje się luksusem. Jednak mianem pustyni można też określać rozległe przestrzenie lodowe. Pustynie polarne w strefie podbiegunowej, prawie pozbawione roślinności, pokryte są warstwą lodu o grubości kilku kilometrów. Pustynie lodowe z temperaturami minus 20 do minus 50

stopni, ze zjawiskami dnia i nocy polarnej, inspirują artystów i zachęcają podróżników do eksploracji Arktyki i Antarktydy. Antropologia musi jednak powściągać tę artystyczną dążność na rzecz typologii, detali, specyfikacji.

Różne pustynie tworzą nasze sąsiedztwo: w Afryce, na Bliskim Wschodzie, w Ameryce Południowej, w Australii, w Azji Środkowej, w Ameryce Północnej, na Antarktydzie, Grenlandii, w Arktyce. Różnorodność ta jest ważna, bo przekłada się na zróżnicowaną skalę doświadczeń i modeli konceptualnych, w których odmienne miejsca zajmują piasek, śnieg, lód, żwir, woda, chłód, słońce *etc.* Pustynie bywają skaliste, kamieniste, jak na znacznej części Sahary, Tybetu czy Gór Skalistych; żwirowe, jak na części obszaru Sahary, Pustyni Gibsona oraz w części pustyń australijskich; mamy pustynie słone, jak w Boliwii; mamy też wspomniane pustynie lodowe Arktyki czy Antarktydy i oczywiście pustynie piaszczyste, np. Wielka Pustynia Wiktorii, Wielka Pustynia Piaszczysta, Wielki Erg Zachodni, Wielki Erg Wschodni, Kyzyl-kum, Kara-kum, Atacama, Ar-Rub al-Khali, Wielki Nefud. Ta różnorodność przekłada się na obecność doświadczenia pustki wokół nas.

Poszukajmy lokalności na pustyni w różnych odsłonach: tubylczej, mitycznej, podróżniczej, w każdej śledząc sposoby wypełniania pustki.

2.

Ludy pustynne uznają własne zatrwożenie przestrzenią. Nie obowiązuje tu myślenie o człowieku wyodrębnionym z przestrzeni i mocnym podmiocie. Taki konstrukt nie miałby szans na przetrwanie. Nie ma jednostki, nie ma bycia osobno, tylko we wspólnocie można przetrwać. Jesteśmy skazani na przestrzeń, jesteśmy ułożeni w sieci relacji ludzkich, jesteśmy jedynie przyczajeni przy pustyni. Ważne formuły to „jedynie” i „przy”.

Tak opowiadana jest antropologia Buszmenów (lud San) na Kalahari, gdyż nie da się oddzielić zwyczajów i wierzeń od miejsca, które jest wymagające¹. Same nazwy ludu naprowadzają na pustynne wyobrażenia. Sąsiedzi Tswana nazwali ich Basarwa, czyli ludzie niemający nic, Khoi-khoi wymyślili nazwę San — prawdziwi ludzie. Sami siebie też nazywali prawdziwymi ludźmi. Dla Holendrów stali się Buszmenami, czyli ludźmi z buszu, uważanymi za szkodników, brakujące ogniwo w ewolucji, „dlubiące w ziemi

¹ Zob. A. Barnard, *Anthropology and the Bushman*, London 2007.

karły”². Kolonialne wyobrażenia i pustynne obrazy pokazują jednak, że na ziemi pustej są ci, którzy nie mają „nic” — co znaczyłoby, że człowiek nie ma nawet siebie. Prawda ludzka i nieposiadanie rzeczy są nie tyle koniecznością na pustyni, ile składają się na concept człowieka pustynnego. Czy istnieje człowiek pustynny jako „pusty”, najmniej zarysowany, najmniej przykryty rzeczami, który łączy prawdę o naturze ludzkiej z nieposiadaniem? Jeśli tak, to trzeba by go szukać wśród Buszmenów.

Podobnie w cieniu pustyni musi przebiegać opowieść o Tuaregach³, których życie jest elementarnie związane z Saharą, której są poddaniymi i wyznawcami. Wędrówka, handel, rabunek tworzą wyrazisty obraz nomadycznego ludu pustynnego. Podróżnicy będą starali się porównywać „przyjaznych” Tuaregów, zamieszkujących pustynię w Nigrze, z ludem Toubou, związanym z pustynnymi obszarami Czadu, uważając tych drugich za „trudnych” i przez Tuaregów nazwanych „szybkimi w wyciąganiu noża” [przel. A.K.]⁴. Jednak te wyobrażenia, wiążące topografię i myśli, odsłaniają nie tyle deterministyczne myślenie przyrodnicze, ile właśnie perspektywę idealistyczną, bowiem człowiek uruchamia różne praktyki zmagania się z naturą w zależności od swego duchowego oblicza. Pustynia jest impulsem do czynu, ale „duch” to bardzo wiele.

W odniesieniu do pustyni rozważane są prawa życia społecznego innych plemion berberyjskich: Zajanów, Rifenów, Chenwi, Kabylów, Chaoui, Chleuh. Antropologia ludów pustyni dotyczy wypasu owiec, kóz i wielbłądów, poszukiwania pastwisk, tulaczki, plemiennego zobowiązania, ale i zrozumienia sił natury. Podobnie przebiega opowieść o koczowniczych Beduinach spotykanych w Północnej Afryce i na Bliskim Wschodzie, których nie da się inaczej usytuować niż w relacji namiot–wędrówka–pustynia–plemię–honor–Allah⁵.

Antropologia wydobywa obecność terenu pustyni i bada przystosowanie człowieka do wymagającej ziemi, wzajemne usytuowanie wobec siebie wierzeń, zwyczajów małżeńskich czy modelu rodziny, schematu praktyk handlu czy hodowli zwierząt, stałości tras wędrówki. Wydobywa rytm plemion na

² P. Goduin, *Buszmeni*, „National Geographic” 2001, Luty, s. 76.

³ Zob. A. Rybiński, *Tuaregowie z Sahary: tradycyjna kultura Tuaregów Kel Ahaggar na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1999.

⁴ D. Webster, *Journey to the heart of the Sahara*, photographs by George Steinmetz, „National Geographic” 1999, March, vol. 195, no. 3, p. 25.

⁵ Zob. L. Abu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley, Los Angeles, London 1986.

pustyni. Odsłania też troskę o dom tworzony w otoczeniu pustyni. Najświętsze ze wszystkich pustynne prawo honoru dotyczy domu. Dom to skryta świętość, którą należy chronić. Kabylska mądrość, jak pisze Pierre Bourdieu, każe strzec „domu, kobiety i strzelb [kuzynów w linii męskiej — przyp. A.K.]”⁶. Nie ma obszaru bardziej zamkniętego i strzeżonego przed cudzym wzrokiem. Dom to grób dla kobiety, jak brzmi wskazanie kabylskie. Czytam to jednak nie genderowo czy, jak proponuje Bourdieu, w odniesieniu do praktyk społecznych, ale metafizycznie. Dom to naprawdę grób, bowiem istnieje oczywisty związek domu z ziemią, w której spoczną kości. Etos honoru związany z domem ma bezpośredni związek z gościnnością, bo jak wskazuje Bourdieu, człowiek honoru (*kabil*) staje nie tylko twarzą w twarz — *kabil* znaczy również „ugościć kogoś”⁷. Dom jest sprawą honoru. Jednak można pójść dalej w interpretacji — to okoliczna pustynia wydobywa zadziwiającą ostrość domu i zadowolenia.

Do tej ostrości odniósł się też Hegel, pisząc, że ludzie na pustyni są okrutni i gościnni. Moglibyśmy dopowiedzieć, że okrutni, bo gościnni. Być może istnieje takie antropologiczne połączenie. Hegel odkrył więcej niż antropolodzy i podróżnicy. Nie bez powodu gościnność pustyni — surowa, bez negocjacji — została przeniesiona na rytm stosunków międzyludzkich. Pustynia jest okrutna, bezwzględna i gościnna. Gościnność jest prawem pustyni, bo trzeba przyjąć strudzonego przybysza, odmowa jest skazaniem na śmierć. To prawo bez warunków wstępnych, a nie sentymentalna opowieść o dobrym byciu razem. Takiego oblicza nie ujawnia nawet podróżniczy opis Thomasa Edwarta Lawrence’a, który opowiada o tym, jakiej doświadczył gościnności na pustyni i jak to spotkanie go odmieniło⁸. Bycie gościnnym nie jest bezwarunkowym ukłonem w stronę innego. Za gościnnością skrywają się i surowe prawo plemienne, i dystans, i okrucieństwo, i niechęć do wolności. Wszak co znaczy jednostkowa wolność na pustyni — nic! Gościnność służy przeżyciu. Wyodrębnienie gościnności z otoczenia innych wartości jest nadużyciem. Dlatego Hegel miał rację. Był gwałtowny w sądach. Był myślą ulokowany w centrum Europy. Miał jednak słuszną intuicję wiązania gościnności i gwałtowności, milego

⁶ P. Bourdieu, *Szkielet teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat Kabylów*, przeł. W. Kroker, Kęty 2007, s. 46.

⁷ Tamże, s. 54.

⁸ Zob. D. Belt, *Lawrence of Arabia. A Hero's Journey*, „National Geographic” 1999, January, vol. 195, no. 1, p. 46.

usposobienia i przemocy, umiłowania rodziny i nieposzanowania jednostki. Tęczy pustyń. Jest Bóg, jest rodzina, jest pustyń.

Surowa przestrzeń pustyni użycza na chwilę domu. Czy jednak oferuje lokalność?

Czym byłoby zamieszkiwanie lokalne na pustyni? Zatem obraz pierwszy: Beduini skupieni wokół domostwa, a właściwie Beduini w domu. D o m jest wokół nich i w nich. Idea przestrzeni domowej jest związana z wędrówką. Beduini są jak ślimak, który unosi dom, przemierzając przestrzeń. W pokonywaniu przestrzeni doskwiera im wysoka temperatura i jej gwałtowny spadek nocą. Przeszkodami są też wyschnięta ziemia i brak naturalnych osłon — skał. Zdjęcie dokumentuje przestrzeń domu beduińskiego. Beduini są zlokalizowani. Antropologia wizualna każe dokumentować człowieka w sytuacjach kulturowych. Fotografia niekoniecznie jest estetycznym fajerwerkiem czy eksperymentem sztuki. Nie jest też igraszką medialną. Jest świadectwem, ale i kreacją, bo stoi za nią wybór i chęć nadania kształtu ludziom, utrwalenia ich w określonej sytuacji, w takim a nie innym *entourage'u* kulturowym.

Materialnie dom to niewiele. Namiot może zostać zdemontowany, przeniesiony, ulepszony. Daje ochronę, ale nie odgranicza człowieka od pustyni na tyle, aby nie mógł on czuć terenu. Chroni przed piaskiem, chłodem, słońcem, ale nie jest konstrukcją, w której człowiek mógłby się ukryć i być niepomnym przestrzeni, która go otacza. Przemierzać przestrzeń, hodować zwierzęta, szukać miejsca postoju — to zamieszkiwać pustynię. Tylko tyle. Czy dom noszony ze sobą i w sobie wystarczy, by mówić o lokalności? Należy jednak pamiętać, że nie chodzi tu o wyobrażenie lokalności jako przywiązania do skrawka ziemi czy gmachu i muru go otaczającego. To raczej przywiązanie do przestrzeni, która, chociaż nieobliczalna i nie nasza, staje się lokalnie doświadczanym domem. Beduini usytuowani na wzgórzach Golan w Izraelu/Palestynie, Beduini na wzgórzach Jordanii lokalnie przeżywają dom na pustyni. To dziwne połączenie, bo terytorium wyklucza lokalność; uniwersalizując, unicestwia drobne rzeczy, ale jednocześnie zaprasza, by uplasować się na jego obrzeżach, by na chwilę poczuć więź ze skrawkiem pustyni. To lokalizacja na obrzeżach tego, co nieprzeniknione. Lokalizacja chwilowa. Ale istnieje też silniejsza lokalność.

Nie jest to lokalność przestrzenna, ale lokalność, która rozgrywa się między ludźmi. Kiedy między ludźmi „jest wszystko”, to lokalność zostaje

uwięziona w rytmach honoru i zemsty, rytuałów inicjacji, hierarchii plemiennych, a struktury rodowego myślenia są dogmatem. Lokalność w tym przypadku to szczelnie zamknięty kordon. Złagodzić ją jednak może przestrzeń, która uczy pokory, unieważnia granice, a co za tym idzie, nasze przyzwyczajenia do posiadania. Dlatego rola pustyni w innym ukieunkowaniu losów ludzkich jest ogromna. Pustynia wyprowadza lokalność poza jej ziemskie granice, kieruje ku temu, co naprawdę niewyobrażalne i nieswoje. Bóg jest koniecznością na pustyni. Ale to stwierdzenie jest nazbyt antropologiczne, bo budowane na zadufaniu człowieka, który w surowej przestrzeni „wymyśla” nawet Boga. Stąd należy je natychmiast przeformułować: na pustyni doświadczana jest konieczność Boga. Bóg jest. Algierski poeta pisze o tym tak:

Tu, na Saharze krystalizuje się cała
Dzikość świata i jego cudowna
Zdolność do wprowadzania ludzi
W stan ekstazy, tu jest szyderstwo,
Tu śmierć nabiera znaczenia. Tu jest szaleństwo.
Tu poczucie świętości. Także⁹.

Biblia rozwija myśl o pustyni w sposób sugestywny¹⁰. Dopiero po wyjściu z niewoli egipskiej rozegrają się najważniejsze wydarzenia dla ludu Izraela — objawienie Boga, otrzymanie dziesięciu przykazań, przymierze pod górą Synaj, ustanowione prawo pustynnego kultu (Księga Wyjścia). Na pustyni Bóg spotyka się z człowiekiem. A właściwie — Bóg spotyka się z plemieniem. Pustynia uczy prawa wspólnoty. Księga Powtórzonego Prawa każe traktować pustynię jako miejsce próby, utrapienia, celowego umiejscowienia człowieka przez Boga: „Pamiętaj na wszystkie drogi, którymi cię prowadził Pan, Bóg twój, przez te czterdzieści lat na pustyni, aby cię utrafić, wypróbować i poznać, co jest w twym sercu: czy strzeżesz Jego nakazu, czy też nie. Utrafił cię, dał ci odczuć głód, żywił cię manną, której nie znalazłeś ani ty, ani twoi przodkowie, bo chciał ci dać poznać, że nie samym tylko chlebem żyje człowiek, ale człowiek żyje wszystkim, co pochodzi z ust Pana” (KPP 8,2–3).

⁹ R. Boudjedra, *Cinq Fragments du Desert*, w: *Poètes des deserts*, Timimoun-Adar 2004, s. 92. Jeśli nie podaję tłumacza tekstów obcojęzycznych, przekład mój — A.K.

¹⁰ Cytaty z Biblii pochodzą z wydania *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, wyd. III, Poznań–Warszawa 1990.

I dalej: „On cię prowadził przez pustynię wielką i straszną, pełną węzów jadowitych i skorpionów, przez ziemię suchą, bez wody, On żywił cię na pustyni manną, której nie znali twoi przodkowie, chcąc cię utraścić i wypróbować, aby ci w przyszłości wyświadczyć dobro” (KPP 8,15–16).

Plemię jest poddawane przez Boga próbie. Pustynia wypróbuje wspólnotę i jej więź z Bogiem w obliczu głodu, wędrówki, braku wody, nieurodzajnej ziemi, w otoczeniu jadowitych zwierząt. Pustynia nie tylko każe myśleć o surowości doświadczenia domu i bezdomności, ale rozwija także mit domu. Na pustyni śni się o ziemiach mlekiem i miodem płynących, których obrazy przewijają się w Torze. Na pustyni Bóg daje obietnicę ziemi, którą odda we władanie człowiekowi, a ma się na niej znaleźć wszystko, czego brakuje na pustynnym terytorium: potoki, źródła, strumienie, pszenica, jęczmień, winorośl, drzewa figowe i granatowe, drzewa oliwne, miód. Ma to być ziemia, „której kamienie zawierają żelazo, a z jej gór wydobywa się miedź” (KPP 8,9), ziemia sytości i obfitości, stałych domów i bogactwa. Pustynia daje niebezpieczną obietnicę domu.

Koran również boryka się z problemem pustyni — dokumentuje życie na niej, trudy jej przemierzania, uwzględnia w tym układzie również Boga, który jest ratunkiem i wyprowadza nas z pustyni. Pustynia zatem jest tu jedynie etapem, jest nieprzychylna, ale konieczna na drodze do pojednania między człowiekiem a Bogiem, między Bogiem a ludźmi: „A oni padli przed nim na twarz, wybijając pokłony. On powiedział: «O ojcie mój! Oto jest wyjaśnienie mego dawnego widzenia! Mój Pan uczynił je prawdą. On okazał mi dobroć: oto wyprowadził mnie z więzienia i przyprowadził was z pustyni, choć przedtem szatan zasiał niezgodę między mną i między moimi braćmi. Zaprawdę, mój Pan jest łagodny względem wszystkiego, co chce! Zaprawdę, On jest Wszechwiedzący, Mądry!»” (12:100)¹¹.

Pustynia jest zwodnicza, obfituje w miraże, a stąd już tylko krok do braku rozeznania między tym, co się nam jedynie jawi, a tym, co naprawdę jest. Niebezpieczeństwo pustyni ośwoić może jedynie wiara w Boga. Wbrew materialności. Zamiast zmysłów — wiara: „A działania tych, którzy nie uwierzyli, są podobne do mirażu na pustyni: człowiek spragniony bierze go za wodę, a kiedy przyjdzie do niego; niczego tu nie znajduje; on znajduje tam Boga, który mu w pełni zapłaci jego rachunek. Bóg jest szybki przy rachunku!” (24:39).

¹¹ Cytaty z Koranu pochodzą z wydania: *Koran*, przeł. i oprac. J. Bielawski, Warszawa 1986.

Pustynia jest tą przestrzenią, w którą można się wycofać w obliczu niebezpieczeństwa (33:20), jest obszarem nieokreślonym, ale i domem dla Beduinów (33:20). Etel Adnan w swej medytacji nad losami Lawrence’a w Arabii nieustannie podkreśla, że „na tym ogromnym, dzikim pustkowiu nie zetknął się ze zbrodnią, lecz jedynie z bezgraniczną gościnnością Beduinów, którzy chronili go tak, jak chronili dzieci. Wiedzieli, że był jedynie chwilowym przybyszem, jak wszystko i wszyscy — jak pouczała ich Święta Księga”¹². Koran jest prawem dla ludów pustyni. Trud, piasek, nietrwałość, wędrówka, ekspansja są wrośnięte w pustynię. To, co niestabilne, niczym ruchome wydmy piasku, staje się ostrzeżeniem przed niespodziewanym końcem, kiedy nawet góry mogą stać się jak ruchome wydmy piasku (73:14). Jednak piasek jest oczyszczający, bowiem gdy nie ma w pobliżu wody, to on zapewnia oczyszczenie przed modlitwą do Boga (4:43; 5:6). Pustynia jest czasem próby, zaś opowieści o rajskich ogrodach i źródłach znajdują się na odległym biegunie (55:46–52). Koran proponuje poczekającą wizję ziemi o wydłużających się cieniach, drzewach lotosu bez cierni, owocach. Poza pustynią są i obfitość, i ukojenie, i nagroda. Ludy pustyni wymagają pustynnych prawd i pustynnej surowej wizji Boga plemiennego. Co ważne, nobilitowane siła i ekspansja znajdują kontrapunkt w wizji pustyni nieobliczalnej, niepewnej, z której jednak czerpie się siłę do ujarzmiania przestrzeni i innych ludów. Przede wszystkim jednak pustynia to przestrzeń religijności.

Vincenzo Vitiello, pisząc o czasie hebrajskim, pustyni i opuszczeniu, nazwie pustynię nie okresem próby, ale przeznaczeniem, „stałą kondycją narodu hebrajskiego”¹³. Dla Agaty Bielik-Robson ważna jest wspomniana już Księga Liczb (*Bemidbar* — *Na pustyni*), w której nie tylko plemię Izraela błąka się po pustyni, ale z której płynie wiedza o tym, że pustynia to przestrzeń religijna i że kondycja ludzka to bycie na pustyni — „Bemidbar zatem to kondycja, w której człowiek, wyrwany z harmonii naturalnej, wygnany w pustkę swej pierwotnej negatywności, tkwi zawieszony między różnymi, równie możliwymi opcjami: może brnąć dalej przez bezkresne piaski, wiedziony pragnieniem życia mesjańskiego; może zdomować się na pustyni, w stanie permanentnego zawieszenia między

¹² E. Adnan, *At Both Ends*, w: *Poètes des deserts...*, s. 43.

¹³ V. Vitiello, *Pustynia, „ethos”, opuszczenie. Przyczynek do typologii religijności*, przeł. E. Łukaszyk, w: *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacques’a Derridę i Gianniego Vattimo, w którym udział wzięli Mauricio Ferraris* [in.], przeł. M. Kowalska [in.], Warszawa 1993, s. 167.

życiem i śmiercią; i może też zawrócić, niczym marnotrawny syn natury, do jej «domu tłustej niewoli»¹⁴. Pustynia jest przestrzenią religijną. To ważna i odważna w humanistyce konstatacja.

Być może gdyby rozpatrywać samo „bycie na pustyni”, możliwe byłyby i odmienne wykładnie, tak jak możliwe są odmienne odsłony egzystencji, które wyzwalają się z liniowego układu wędrówki i etapów obrzędu przejścia. Musimy tu porzucić myślenie linearne. Pozbywszy się linii i etapów, nagle widzimy rzeczy przestrzennie i w jednoczesnych konfiguracjach. Nakładają się one wówczas na siebie, istnieją równolegle, czasem jednocześnie wybrzmiewają w jednym punkcie doświadczenia miejsca. Odsłania się wtedy możliwość, by punktowo ukazać jednoczesność zdarzenia pustyni, domu i lokalności. Dzieje się tak, gdy utracona została przejrzystość dawnych rozdziałów czasoprzestrzeni, dawnych narracji pamięci wspólnoty — pustynia wydarza się wówczas w każdym punkcie doświadczenia, w każdym punkcie przestrzeni, zarówno w „domu tłustej niewoli”, jak w domu dobra codziennego. Pustynia jest w domu.

Zatem pustynia to tylko pozornie nieprzyjazna przestrzeń. Miejsce wrogie w sensie materialnym jest miejscem duchowym. Miejsce utrapienia jest miejscem ocalenia. To nie tylko ocalenie od niewoli egipskiej, ale ocalenie człowieka przed nim samym. Ocalić człowieka znaczy poddać go próbie, pomniejszyć w tym, co materialne. Wreszcie ocalić — znaczy wskazać, że zakorzenienie przychodzi skądinąd, że miejsce potrzebuje boskiego odniesienia. Dom może być wszędzie, co wcale nie oznacza, że można gardzić terytorium. Konstatując: „dom może być wszędzie”, musimy stąpać po ziemi. Pustynia naprowadza nasze myślenie z powrotem na dom. Oznacza wyjście i tulaczkę, ale i trwanie.

Relacje pustyni i domu są bardziej rodzinne, niż nam się wydaje.

Na pustyni stajemy się oszczędni w słowach. Retoryka lokalizuje się. Więdnie słowo mające oznaczać relacje ludzkie, bowiem przede wszystkim ważny jest czyn. Budowanie, przygotowywanie pożywienia, transportowanie, hodowla zwierząt, czekanie — oto retoryka pustyni. Filozofia czynu, którą uruchamiamy na pustyni, byłaby następująca — należy uznać surowość pustyni za nasze zwierciadło, gdyż to właściwe odbicie naszej lokalizacji w świecie. Na pustyni sugestywniej można przemyśleć kruchość, samotność, Boga i konieczność tworzenia wspólnot. Na pustyni skupiamy się

¹⁴ A. Bielik-Robson, „*Na pustyni*”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008, s. 14–15.

na życiu jako przeżyciu. „Przeżycie” jako indywidualne doznanie i „przeżycie” jako przetrwanie i ocalone życie w wyniku żmudnej walki z przyrodą są sobie bliskie. Zatem walka o „przeżycie” na pustyni jest przeżywaniem. Nie ma czasu na narcystyczne rozkoszowanie się byciem na pustyni, gdyż trzeba zająć się życiem, tj. zdobywaniem pożywienia, szukaniem schronienia, planowaniem wędrówki *etc.* Ludzie, którzy przeżyli pustynię, a zwłaszcza obcujący z nią na co dzień, jak urzędnik od pogody w Bilmie, mogą zatem twierdzić, że „bardzo łatwo jest przetrwać na pustyni. Musisz tylko przyznać, że jest coś potężniejszego na Ziemi niż ty... wiatr, susza..., odległość... Sahara. Akceptujesz to i wszystko idzie dobrze [przel. A.K.]”¹⁵. Odnalezienie w sobie słabości jest skupieniem się na życiu. To nie tyle filozofia pasywności, ile punkt uruchomienia rozsądnej filozofii czynu. „Ludzie umierają, życie toczy się dalej, czasami dobrze jest pamiętać, że wszystko, czego możemy oczekiwać, to trochę wody i skrawek cienia” [przel. A.K.]¹⁶.

Ważne jest rozsądne gospodarowanie energią, skupienie się na walce o przeżycie, wypełnianie czasu potrzebnymi zajęciami codziennymi. Zatem pustynia powściąga myśl społeczną. Zasady są surowe jak Tora czy Koran. Przykazania boskie są lokalne, obowiązują jedynie Żydów, wiążą silnie wspólnotę i wyznaczają jej miejsce wobec Boga. Nie są uniwersalne. Podobnie zalecenia Koranu, pomagają przetrwać konkretnym lokalnościami i dają zbawienną moc tożsamości: odróżniają od innych. Dlatego de Saint-Exupéry napisze, że Koran zmienia piasek w królestwo, bo jest prawidłem gry¹⁷. To, co międzyludzkie, jest proste i nie skłania do tego, by wątpić w siłę plemienności.

3.

Inne połączenie pustyni i domu wydobywa trakt mistyczny. Przecież to właśnie myśl samotna, jako myśl pustelnicza, rozkwita na pustyni. Przekracza ona to, co materialne. Szuka tego, co pozbawione namacalnych

¹⁵ Wypowiedź urzędnika spotkanego w czasie ekspedycji podróżniczej w: D. Webster, *Journey to the heart of the Sahara*, photographs G. Steinmetz, „National Geographic” 1999, March, vol. 195, no. 3, p. 24.

¹⁶ Tamże, p. 33.

¹⁷ Zob. A. de Saint-Exupéry, *Ziemia, planeta ludzi*, przel. W. i Z. Bienkowski, Katowice 1990, s. 144.

atrybutów. Unieważnia i czas, i przestrzeń, i życie, i śmierć i zakorzenienie plemienne człowieka. Samotność jako doświadczenie pustej przestrzeni, jako doznanie pustki, prowadzi do Boga.

Tu źródłem są ewangelie św. Mateusza, św. Marka i św. Łukasza, obrazujące doświadczenie mistyczne Jezusa, który spędził na pustyni czterdzieści dni. Na jego odosobnienie złożyły się: kuszenie, praktyka postu, odczucie głodu, samotność, rozmowa z diabłem, usługiwanie aniołów, niedostatek i konfrontacja z tym, co jest przeciwwagą dla ubóstwa pustelniczego: bogactwo, władza i obfitość jedzenia (Mt 4,1–11; Mk 1,12–13; Ł 4,1–13). Ciekawe jest nie tylko uplasowanie pustyni w bliskości miasta, chociaż przestrzenna bliskość góry pustyni i miasta, na które spoglądał Jezus, nie przestaje nas zadziwiać. Ciekawe wydaje się również balansowanie między myśleniem o domu a tym, co można nazwać ćwiczeniem w wykorzenieniu. Obok jest wspólnota. Nie można od niej uciec, ale nie można też być zbyt blisko. Ważne jest oddalenie. Potrzeba zatem pustyni, ale jako etapu przemiany egzystencjalnej. Dopiero jednak w obrazach kuszenia, które przywołują materialność domu i przeczą pustyni, może zrodzić się doświadczenie własnej misji. Z pustyni należy wrócić do domu. Ale dom trzeba pojąć inaczej, widzieć go poza wszelkimi przyzwyczajeniami. Dom to brak domu. To zrozumienie, że zakorzenienie i wykorzenienie nie stanowią opozycji.

Na dalszą tradycję mistyczną patrzymy zwykle przez pryzmat wykorzenienia. To prawda, że mistycy nadwerżyli dom, ale czy swym eksperymentem objęli pustynię w jej przestrzeni doświadczenia? Czy pojęli wykorzenienie jako zakorzenienie? Czy zrozumieli, że pustynia jest domowa? Trzeba ponownie spojrzeć na późniejszą tradycję mistyczną, by zapytać, czy mistycy byli w stanie unieść pustelniczną opowieść o domu.

Spędzać czas na pustyni to izolować się od społecznej przestrzeni, ale przede wszystkim — uruchomić proces dochodzenia do mądrości, jak pisze Basil Pennington¹⁸. To mądrość, której źródłem jest pustynia duchowa. Opiera się ona na odczuciu wolności pustyni, na byciu gościem pustyni i zwróceniu się do siebie. Na pustyni rozwija się medytacja, unieważnieniu ulegają atrybuty świata cielesnego, dusza wznosi się ku Bogu¹⁹.

¹⁸ Zob. B. Pennington O.C.S.O., *Preface to the Vintage Spiritual Classics Edition*, w: *The Desert Fathers*, przekł. ang. i wstęp H. Waddell and B. Pennington, New York 1998, p. XIV.

¹⁹ Zob. J.A. McGuckin, *Introduction*, w: *The Book of Mystical Chapters: Meditations on the Soul's Ascent, from the Desert fathers and Other Early Christian Contemplatives*, przekł. ang. i wstęp J.A. McGuckin, New York 2002, p. 1–12.

Syryjski poeta Maram El Masri mówi, że pustynia to nie tylko bezmiar piasku, ale to przede wszystkim „krążący po niej duch”: „to prawda, widzi się wysokie wydmy piaskowe i oazy gajów palmowych, lecz to, co szczególnie niezwykle to duch, niespodziewanie pojawiający się niczym tryskające źródło wody [...]. Dostrzegasz tę wodę, a ona syci cię i nawadnia niczym rzeka”²⁰. Pustynia jako to, co beznadziejnie puste, zostawia człowieka samemu sobie w obliczu Boga. Myślenie przenosi się z tego, co namacalne, doczesne i wspólnotowe, na to, co nieobliczalne i wieczne. Pustynia wykorzenia mistyków, aby zakorzenieć ich w Bogu.

Monastyczny ruch zapoczątkowany przez św. Antoniego, a kontynuowany przez licznych mnichów, naśladowców życia pustynnego, miał swoje reguły. Mnisi mogli pozostawać głęboko na pustyni, mogli zamieszkiwać jaskinie, mogli wędrować, mogli wymyślać rozmaite praktyki duchowe, mogli też żyć razem w monastyrach, wzmacniając się wspólnotowo w wyborze²¹. Jedną z odmian monastycyzmu egipskiego był semianachoretizm, który zakładał, że bracia tworzyli niesformalizowaną wspólnotę skoncentrowaną wokół *abba*, ale ich cele były oddalone, tworzyły osadę (Laura) i poza spotkaniami w soboty i niedziele mnisi żyli osobno, wypełniając własne praktyki ascetyczne²². Zaś pachomiańska odmiana monastycyzmu związana była z życiem wspólnym. W każdym przypadku jednak udanie się na pustynię oznaczało porzucenie życia, majątku, pozycji, relacji międzyludzkich opartych na pokrewieństwie i powinowactwie oraz więziach terytorialnych. Było to porzucenie siebie — nie tylko droga „do”, ale i ucieczka, jak zalecał *abba* Matoes: „Jeżeli nie potrafisz opanować siebie, uciekaj i mieszkaj samotnie”²³. *Abba* Arseniusz nakazywał uciekać od ludzi mimo miłości do nich, ponieważ, jak tłumaczył: „[...] nie potrafię przebywać naraz z Bogiem i z ludźmi”²⁴. Praktykowanie *πάθεια* było odejściem od ludzi, świadomą ucieczką. Mnisi nie tylko praktykowali surowość życia przez rozwijanie ascetycznych reguł życia, by zbliżyć się do Boga, ale oddalali się od świata, by na pustyni ćwiczyć brak przywiązania do życia i zrozumienie,

²⁰ M. El Masri, *untitled*, w: *Poètes des déserts...*, s. 124.

²¹ G. Mayers CSSR, *Wysłuchaj się w głos pustyni*, przeł. K. Pachocki, Poznań 2003, s. 17.

²² Ks. M. Kozera, *Idealy ojców pustyni*, Lublin 2000, s. 141.

²³ Matoes 13 (525), w: *Apoftegmaty Ojców Pustyni. Gerontikon. Księga Starców*, przeł. M. Borowska, wstęp. E. Makowiecka, E. Wipszycka, M. Starowieyski, oprac. M. Starowieyski, t. 1, Kraków 1994.

²⁴ Arseniusz 13 (51), w: *Apoftegmaty Ojców Pustyni...*

że wszystko „przychodzi i odchodzi swoim rytmem”²⁵. A jednak ich udziałem stała się przede wszystkim wyprawa na pustynię, by zakwestionować stałość domu i więzi.

Życie pustynne upływało na walce o życie, które miało być przecież... niepomne siebie. Apoftegmaty mówią o błędzeniu mnichów na pustyni, o chorobach fizycznych, o trudach zdobywania wody, co zajmowało wiele godzin, o dokuczliwych skorpionach i węzach, o walce z demonami, które stały się najgroźniejszym niebezpieczeństwem dla mnichów, o walce między ludźmi, których dotyczą właśnie społeczne, o walce z samym sobą²⁶. Poddąć rygorom sen, jedzenie, strój, rozmowę — to formować nowy styl życia, który stanowi ucieczkę przed starym zakorzenieniem i na nowo zakorzenienia w oddaleniu.

Rygorystycznie też traktowane są reguły gościnności, o czym pisze Jan Kasjan, prezentując postać *abby* Sereneusa. Gdy ten podejmował w pustelni gości, raczył przybyszów „obfitym posiłkiem”: „[...] tego dnia, do słonej wody z kroplą oliwy, którą codziennie sobie przyrządzał, dodał więcej oliwy, a ubrał wody. [...]. Dodatkowo jeszcze abba Sereneus podał nam sól tartą, trzy oliwki dla każdego oraz koszyk przypiekanego grochu (wśród mnichów jest to wielki przysmak), z którego wzięliśmy jednak tylko po pięć ziarenek. Oprócz tego zjedliśmy po dwie śliwki i jednej fidze. Przekroczenie podanej ilości byłoby uważane na tej pustyni za uchybienie”²⁷.

Rygorom poddane jest zamieszkiwanie w nie-miejscu, którym staje się cela/grób. Św. Hieronim napisze w *Żywocie św. Hilariona*, że chronił się w chatce z trzciny i turzycy, a potem wznosił celę szeroką na cztery stopy, a wysoką na pięć stóp, która była niższa od niego — „Można by ją uważać raczej za grób niż za dom”²⁸. Palladiusz napisze o Makarym z Aleksandrii, że miał kilka cel na pustyni: „[...] jedną w głębi pustyni w Sketis, drugą w Liba, trzecią w Celach, czwartą w Nitrii. Dwie z nich nie miały okien: w tych, jak mówiono, mieszkał w ciemności przez Wielki Post; jedna była tak wąska, że nie mógł w niej wyprostować nóg; jedna

²⁵ G. Mayers CSSR, *Wysłuchaj się w głos pustyni...*, s. 58.

²⁶ Zob. *Apoftegmaty Ojców Pustyni...*

²⁷ J. Kasjan, *Rozmowy z ojcami*, t. 1, *Rozmowy I–X*, przeł. i oprac. ks. A. Nocoń, Kraków 2002, s. 331–332.

²⁸ Św. Hieronim, *Żywoty mnichów Pawła, Hilariona, Malchusa*, przeł. i oprac. B. Degórski O.S.P.P.E., Kraków 1995, s. 123.

była nieco obszerniejsza, i w niej przyjmował gości²⁹. Uderzają precyzja i dyscyplina w analizowaniu przestrzeni i samego siebie. Nade wszystko pojawia się tu jednak upajająca obecność „ja”. Niepokoi to, że na pustyni duchowej, jakże szlachetnej, można samemu stać się dla siebie tak intensywnym źródłem doznań, jakbyśmy wznosili gmach pychy, a nie grobowiec pokory.

Abba Pojmen nauczał: „Ubóstwo, utrapienie, surowość życia i post to są narzędzia życia monastycznego”³⁰. *Abba* Euprepisz miał proste wskazanie na właściwe życie: „Jedź trawę, noś trawę, śpij na trawie: to znaczy mieć wszystko w pogardzie, a wyrób sobie serce żelazne”³¹. Surowość względem ciała miała hartować duszę. Stoi za tym ascetyczny ideał *Πάρος*, który nie był cierpiętnictwem, ale drogą do osiągnięcia zbawienia. Bycie dla siebie źródłem doznań to ważne doświadczenie, jak pisze ks. Marek Kozera³². Postępy w świętości mogą być niebezpieczne. Dlatego ważne ostrzeżenie przynosi fragment nauk Ammonasa, rozważany przez siostrę Małgorzatę Borkowską. Młody asceta pyta mistrza: „Może (jak Besarion właśnie) błąkać się po pustyni bez dachu nad głową? Albo osiąść na obczyźnie, gdzie go nikt nie zna? (Wniosek: tutaj jest taki sławny...) Albo odciąć się w absolutnej rekluzji, bez żadnych kontaktów z ludźmi, i podwoić posty?”. Wtedy Ammonas bez trudu rozpoznał pychę i zalecił „tryb życia nie odbiegający niczym od zwykłych norm pustyni”³³. I to rozstrzygnięcie warto zapamiętać — być na pustyni to uważnie pilnować „zwykłych norm życia”. Może oznacza to również, że należy pilnować domu? Tego domu, który nam się trafia. Nic nadto. Jednak doświadczenie pustelników pokazuje, że dla nich pustynia to przede wszystkim ćwiczenie się w ascezie, dalekie od zwykłego trybu życia i dalekie od domu.

Wśród rozważań pustynnych wyróżniają się teksty Catherine de Hueck Doherty, założycielki Domu Matki Bożej, z lat 70. i 80 XX wieku. Pustynia rozumiana jest tu bardzo szeroko. To nie tylko pustynna przestrzeń, ale odludzie, w które odchodzili „pustynnicy”, by oddawać się modlitwie. Pustynia może być nieopodal domostw, może być miejscem wydzielonym

²⁹ Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa (Historia Lausiaca)*, przeł. S. Kalinkowski, wstęp i oprac. Ks. M. Straowieyski, Kraków 1996, s. 117.

³⁰ Pojmen 60 (634), w: *Apostegmaty Ojców Pustyni...*

³¹ Euprepisz 4 (221), w: *Apostegmaty Ojców Pustyni...*

³² Zob. Ks. M. Kozera, *Ideale ojców pustyni...*, s. 160.

³³ M. Borkowska OSB, *Tworząc Ojców Pustyni*, Kraków 2001, s. 57.

w domu, może znajdować się z dala od ludzi. De Hueck Doherty pisze, że w kulturze rosyjskiej pustynnik to starzec, czyli mędrzec; mógł nim być chłop, książę, mieszczanin, który pojawiał się we wsi, a potem szedł tam, „gdzie — jak mówią Rosjanie — niebo styka się z ziemią”, szukał własnej pustyni, by żyć w „milczeniu Boga”³⁴. Mężczyźni i kobiety udający się na pustynię byli wzywani przez „góre Bożej ciszy”, która jest grozą i miłością. „Udać się na pustynię znaczy słuchać Boga. Znaczy osiągnąć kenozę — ogołocić siebie”³⁵. I jeszcze jedna uwaga, którą warto podjąć: „pustynnicy” potrafią „troszczyć się bez troski”³⁶.

Pustynia zostaje tu wydobyta nie tyle przez duchowe umartwienia, ile przez zdanie się na dom i gościnność, której doświadczamy — gdy wędrujemy wśród ludzi, gdy jesteśmy obdarowywani jedzeniem i schronieniem, gdy śpimy, gdzie się zdarzy. To szukanie zadomowienia w tym, co przychodzi jako darowane przez Boga. Możemy mieszkać na skraju wsi i przyjmować innych. Ważne jest to, że taka pustynia nie wyklucza domu i gościnności, bo przecież pustynnik daruje innym, co ma, musi ugościć każdego, bo w każdym jest Chrystus, wreszcie musi być całkowicie dostępny dla każdego. Jego oddalenie jest więc zaproszeniem gości i służbą dla innego. Pustynnik jest radosny, ma mieć oczy dziecka. Ogołocenie się z wszystkiego jest nie tylko zrozumieniem, że jedyny dom jest w Bogu, ale to krok w stronę budowania domu tutaj na ziemi, jako domu pełnego „troski bez troski”, naturalnego rytmu życia, dobrego oddalenia, grozy i miłości. Nic tak dobrze nie robi wspólnocie w danym miejscu jak pustynnik, który przychodzi, zamieszkuje w pobliżu domostw, ustanawia pustynię, przyjmuje gości, odchodzi, by pielgrzymować. Pustynnik i pielgrzym spotykają się ze sobą, a raczej uzupełniają. W domowość wchodzi to, co nieznane i ożywcze. Pustynnik zatem zaprasza, nie ucieka. Przede wszystkim zaprasza do prze-myślenia zadomowienia, bo pokazuje pustynność każdego domu. Prawdziwa mądrość pustyni nie odwraca się zatem od domu, a przyjmuje go z „troską bez troski”.

Są i inne mistyczne doświadczenia pustyni — na przykład Thomasa Mer-tona. Jego zapiski z dwutygodniowej podróży w maju 1968 roku powstały w związku z wyprawą do Kalifornii i Nowego Meksyku. Wyprawa ta miała

³⁴ C. de Hueck Doherty, *Pustynia. Duchowość wschodniochrześcijańska dla człowieka Zachodu*, przeł. D. Murawska, Warszawa 1991, s. 32.

³⁵ Tamże, s. 36.

³⁶ Tamże, s. 37.

na celu znalezienie pustelni, a notatki powstawały w Opactwie Matki Boskiej od Sekwoi, w klasztorze Cystersów w Karolinie oraz w klasztorze Benedyktynów pod wezwaniem Chrystusa na Pustyni w Nowym Meksyku³⁷. Co znajduje Merton w Nowym Meksyku? Jak pisze, „grad wrażeń”, „kilometry pustki”, „dookoła klasztoru — nic”, „idealna cisza”, ale i rytm domowości w klasztorze — są spotkania, kolacje, rośliny, naczynia, polewaczki, ceremonie, rozmowy³⁸. Podobnie jak wcześniej w jego myślenie wkradł się budyzm zen, tak i teraz rozbrzmiewają w nim obce głosy duchowej tradycji, cytuje więc myśl wschodnią: „Jeżeli poruszony umysł postrzega rzeczy, które znajduje przed sobą jako przedmioty myśli, odnajduje jakiś brak w samym sobie” — Astavakra Gita³⁹. Merton wie, że trzeba odnaleźć brak w sobie i że tylko ignorancja dąży do tego, by zapełnić ów brak przedmiotami, gdy tymczasem trzeba zrozumieć, że „brak sam w sobie dopełni się jako pustka”. Chodzi o to, by zrozumieć, że „puste” jest w nas.

To bardzo tajemnicze stwierdzenie. Klarowniejsze jest być może dla interpretacji mistycznej — nie należy zapełniać, trzeba zrozumieć to, co „puste” w nas. Rozpoznanie domu i filozofii lokalności komplikuje się. Kiedy tylko wyjdziemy poza obraz z notatek Mertona, rzeczy tracą przyczepność, będą uczestniczyć jedynie w poszukiwaniach mistycznych. Zapytajmy, co to znaczy, że umysł tak jest poruszony pustynią, iż czyni ją przedmiotem myśli, aż w końcu pustynia przestaje być terytorium, a zaczyna być pustelnią, oddaleniem, samotnością, rozluźnieniem więzi, wreszcie na nowo ustanawianą więzią z Bogiem. Jaki brak odnajduje w sobie ten, który tak rozumie pustynię? Czy brakiem jest tylko bycie w separacji z Bogiem, zakrycie prawdy przez natłok ludzi i zdarzeń, głód oddalenia i огоłocenia się z wszystkiego, nawet domu? A może to inny brak?

Brakiem jest sam dom. To dom boli człowieka, i to w taki sposób, że każe mu wyprawiać się nawet na pustynię, nie po to, by go porzucić, ale by z ciężarem domu podróżować. Nie da się uciec od domu. Na pustyni można tylko na nowo budować dom. Znowu zabiegać o wodę. Zrozumienie pustki to jedynie doświadczenie tego, co puste w obrębie naszych domostw, naszych lokalnych przyzwyczajzeń, naszego zamieszkiwania, naszego bycia u siebie. Każda ziemia, nie tylko pustynna, jest jałowa. Puste jest to, co

³⁷ Zob. Th. Merton, *Las, wybrzeże, pustynia* (Notatnik, maj 1968), przeł. E. Tabakowska, przełm. brat P. Hart, Kraków 1995.

³⁸ Tamże, s. 43–47.

³⁹ Tamże, s. 45.

międzyludzkie. Puste jest w nas samych, niezdolnych do wypełnienia siebie, podjęcia komunikacji z innym w sposób harmonijny. Ale przecież puste wciąż znaczy domowe. I by odczuć to puste, wyprawiamy się na pustynię. Troska o dom pielęgnuje w sobie ten „brak”. Dlatego pustynia nie może być tylko eksperymentem duchowym, bo wtedy dokonania mistyczne są niczym duchowy survival, a ascetyczne ćwiczenia to jedynie narcystyczna szkoła duchowa. Pustynia kieruje uwagę na znaczenie naturalnego rytmu życia, nieskomplikowanego bycia dzień po dniu, pokornego i cierpliwego słuchania domu, wytrwałego wznoszenia domu na piaskach. Jeśli chcemy prawdziwie doświadczyć pustyni, nie możemy być nastawieni nazbyt „pustynnie”; musimy uznać konieczność podjęcia trudu mającego ustanowić kruchy „ludzki” akcent w nie-ludzkiej przestrzeni. Filozofia domu wypływa z uznania pracy ciała, mozolnego stąpania, zmęczenia, odpoczywania, pracy dokonanej w rzeczywistości nagle gwałtownie zradykalizowanej, „oddomowionej”. Friedrich Nietzsche i Miguel de Unamuno rozumieli, że filozofowanie to czynność z krwi i kości, bo filozofują dusza i ciało. Na pustyni nie warto myśleć inaczej; pustynia stawia przed nami wysokie wymagania, w których nasza historyczność staje wobec a-historyczności kosmicznego zdarzenia, jakim jest pustynia. Według Etel Adnan „człowiek nie dostosowuje się do sposobów życia na pustyni bezkarnie: na przykład, słońce i inne stworzenia nie dadzą ci spokoju; jedynie nocą gwiazdy dotrzymają ci towarzystwa, lecz te zimne istoty, bliższe diamentom niż kochankom, jedynie rozpalą i rozgorączkują twą wyobraźnię. [...] Pustynia — czysta przestrzeń rozpościerająca się przed zapędami wyobraźni”⁴⁰.

Beduinom czy Berberom nie przyszłoby do głowy, że pustynia to sceneria do indywidualnego wyczynu, gdyż pustynia to dom. Każdy mistyk musi obawiać się tubylczego spojrzenia. Z pustyni bowiem przychodzi nauka, że dom nie jest przestrzenią eksperymentu.

4.

Dla podróżnika pustynia to przestrzeń, której nie sposób uchwycić, jej kształt wydobywa się w transformacji, formy są nieobliczalne i nigdy niezarysowane. Punkty stałe na pustyni są trudno zauważalne. Prędzej

⁴⁰ E. Adnan, *At Both Ends*, w: *Poètes des deserts...*, s. 36–37.

już odnajdujemy stale punkty na pustyniach kamiennych, bo są namacalne i możliwe do ustalenia, ale na piaszczystych pustyniach wszystko się przesuwają, przelewa, nawarstwia. Pustynia tworzy i unicestwia dopiero co powstałe kształty. Jednak stwierdzenie, że pustynia to wieczna zmiana, jest nadużyciem. Patrząc na pustynię, szlaki wędrówek, nieustanne zmagania z nią, ślady człowieka tu bytującego, można stwierdzić tylko jedno — nie ma nic bardziej stałego i nieruchomego niż pustynia. Stała jest już pewność, że pustynia to nieobliczalne nawarstwienie, wciąż tak samo konsekwentne. Stała jest pewność co do cyklu przemian. Kwestia ta jeszcze ciekawiej przedstawia się na Antarktydzie. Geologów uderza „niezmienny krajobraz”, „głębie czasu”, ale i stałość niebiesko-zielonych alg, jak trzy biliony lat temu⁴¹. Na pustyni poczucie niezmienności bliskie jest myśleniu wieczności. Pewność obecna jest również w sile podporządkowującej sobie człowieka. Pustynia to stała ekspansja — zagarnia, pewna swej mocy. Burzy się i nieruchomieje. Trwa, chociaż się przemieszcza i zagarnia nowe obszary.

Tę dynamikę stałości i zmiany znają obcy, którzy widzą pustynię jako teren zwodniczy, gdzie to, co takie samo, za chwilę okazuje się czymś innym, niesprowadzalnym do niczego, co poznawczo oswojone. Obcość wydobywa tę dialektykę w sposób wyraźny, zaś tubylczy umysł uznaje jej transparentność. Antoine de Saint-Exupéry, pisząc o wędrownej planecie Ziemi z perspektywy pilota, który ma przewagę nad innymi w tworzeniu ogólnego obrazu terytoriów, wspomina o płaskowzgórzu Sahary: „[...] oprócz jednakowej wysokości wzniesienia te mają jednakowy kolor, jednakową strukturę gleby i jednakową rzeźbę geologiczną”⁴², ale zaraz dodaje, że „piasek jest zwodniczy: wydaje się twardy, a tymczasem wsysa jak bagno”, dalej — „dawne zaś solniska, o powierzchni na pozór spoistej jak asfalt i twardo dudniącej pod stopą ludzką, zapadają się pod ciężarem kół”⁴³. Pozornie przewidywalna Sahara pełna jest pułapek.

Pustynia stale nas zaskakuje. Zaskakuje nas nieobliczalny ruch i nasza podległość tej przestrzeni.

Obcy wędrowiec koncentruje się jednak na doświadczeniu pustki, bo jest porzucony pośród czegoś, co przeraża, ale i zachwyca ogromem natury. Jeśli wspinający się po szczytach Antarktydy konstatują: *cold blue*

⁴¹ Zob. M. Partif, *Timeless Valleys of the Antarctic Desert*, „National Geographic” 1998, October, no. 4, p. 120–135.

⁴² A. de Saint-Exupéry, *Ziemia, planeta ludzi...*, s. 75.

⁴³ Tamże, s. 76.

skiej⁴⁴, to nie stanowi to tylko spostrzeżenia geograficznego, ale pewnie oszczędne w słowach doświadczenie metafizyczne. Takie sądy są proste i surowe. Pustynność, która doskwiera przez upał czy mróz, przede wszystkim naprowadza nas na nieruchome niebo, które jest ostentacyjnie i bezwzględnie rozpostarte nad nami. Przerazenie jest prawdziwe. Jednak pamiętając o sile kulturowej, można by nieco złagodzić metafizyczny kontur, wskazując, że przerazenie następuje w konfrontacji z mitem Natury, który Europejczycy rozwijali w dociekaniach krytycznych nad kulturą.

W podobny sposób swoje poczucie zagubienia i niestabilności opisywał Saint-Exupéry: „Zastanawiałem się nad swoją sytuacją: byłem zagubiony na pustyni i zagrożony zewsząd, absolutnie nagi między piaskiem a gwiazdami, oddalony od biegunów mojego życia nadmiarem milczenia. [...]. Tutaj byłem wyzuty ze wszystkiego. Byłem tylko śmiertelną istotą zabłąkaną między piaskiem i gwiazdami, świadomą jedynie słodczy oddychania...”⁴⁵.

Ostatecznie bez europejskiego rozumienia podmiotu i dystansu poznawczego do własnego „ja” nie udałoby się nazwać tej samotności. Jednak nie sposób twierdzić, że opis ten stanowi tylko kolonialny opis piasków pustyni i jest odwieczną europejską chorobą na Orient. Nie ufam Saidowi, za łatwy to obraz. Antropologia doświadczeń podpowiada, że rzeczy są bardziej wielowymiarowe, a rachunek strat i zysków, win i ofiar nie rozkłada się tak prosto. To dużo więcej. Samotność białego jest zmitologizowana, ale nie jest nieprawdziwa. Pustynia naprowadza na doznanie samotności terytorialnej, bezgranicznej; może ono być inaczej nazwane, a nawet pozostać nieopisane w tubylczych językach i niewytłumaczone, ale pojawia się jako doświadczenie w konfrontacji z tym, co jest ciszą pustyni. Wyznania pułkownika Lawrence’a w *Seven Pillars of Wisdom* dają zmitologizowany obraz walki niepodległościowej Arabów w rejonie Palestyny, Syrii i Arabii Saudyjskiej podczas pierwszej wojny światowej⁴⁶, jednak przede wszystkim dokumentują metamorfozę tożsamościową, bowiem trudno po doświadczeniu pustyni i tubylczej gościnności dalej być jedynie Anglikiem, powrotu do dawnej tożsamości już nie ma. To prawdziwa komparatystyka kulturowa. To doświadczenie odnajduję też u Lawrence’a, kiedy pisze, że ich karawana stawiała się coraz bardziej świadoma siebie i swego miejsca, gdy zrodziło

⁴⁴ J. Krakauer, *On the Edge of Antarctica Queen Maud Land*, „National Geographic” 1998, vol. 193, no. 2, p. 63.

⁴⁵ A. de Saint-Exupéry, *Ziemia, planeta ludzi...*, s. 82.

⁴⁶ Zob. Th.E. Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom. A Triumph*, New York 1999.

się w nich doznanie śmiertelnej ciszy, a także lęku i zawstydzenia własną małością w obliczu wzgórz pustynnych, a przede wszystkim wobec niezliczonych gwiazd⁴⁷. Doświadczenie ciszy dziwnej, nieoczekiwanej, śmiertelnej jest też doświadczeniem „przyjaznej ciszy” pustyni⁴⁸.

Ostatecznie pustynia podbija ludzi i podporządkowuje ich sobie, gdyż zsyła na nich podobne doświadczenia. Jednak to człowiek musi mieć w sobie tę gotowość docenienia przestrzeni, za wszystkim skrywa się konstruowany przez nas obraz świata. Błędem poznawczym byłoby twierdzenie, że pustynia unifikuje ludzi. Jednoczy w doświadczeniu pustki, ale różnicuje w sposobach przeżywania jej jako domu. To człowiek reaguje na teren, przekształcając go w terytorium spokoju, kontrastów, smutku, oazy, dramatu, szczęścia *etc.* Zatem odmienne będą czyny, tak jak odmienny jest duch ludów. Człowiek przetwarza terytorium, dopasowując je do własnego obrazu. Wpisując się w przestrzeń, uznaje ją za obraz właściwy dla siebie, będący niejako potwierdzeniem jego duchowego wymiaru. Pustynia to dom, który trudno przyjąć. Dla ludów pustynnych jest ona domem związanym z lokalnymi doświadczeniami. Obcych wędrowców prowadzi do idei domu opuszczonego. Dom rodzinny, pozostawiony daleko, jest trudno uchwytny i nie tak stabilny w nas i naszych wspomnieniach, jak nam się wydawało. To raczej dom wyimaginowany. A jednak z ideą domu wędrujemy. Pamiętać należy ostatni wers z analizowanego wcześniej wiersza *Osamotniony* Nietzschego: „Temu biada, co Heimatu nie ma!”⁴⁹. Idea domu ocala wędrowców i obcych. Dlatego Saint-Exupéry napisze, że na pustyni nagle przestał być osamotniony, bo wymowa scenarii przestała być ważna, wszystko zobojętniało, gdy pojawił się obraz domu. Dom staje się „źródłem samej wieczności”⁵⁰. Już nie pustynia jest źródłem wieczności, ale dom, z którego wychodzimy w świat. Napisze zatem: „Zobaczyłem wielkie, dostojne szafy owego domu. Otwierając się, ukazywały stopy śnieżnobiałych prześcieradeł, zamrożonych zapasów śniegu. [...] Wracam już nie z parku, ale z drugiego końca świata, przynoszę ze sobą cierpki zapach samotności, trąby burz piaszkowych, olśniewający blask księżyców podzwrotnikowych! [...] Ach, cudowność domu polega nie na tym, że zapewnia schronienie,

⁴⁷ Zob. tamże, s. 29.

⁴⁸ Zob. tamże, s. 604.

⁴⁹ F. Nietzsche, *Vereinsamt*, w: Tenże, *Heiterkeit, güldene. Gedichte*, München 2003, s. 25 [przel. Z. Kadłubek].

⁵⁰ A. de Saint-Exupéry, *Ziemia, planeta ludzi...*, s. 83.

ogrzewa czy daje poczucie posiadania! Ale na tym, że powoli gromadzi w nas zasoby słodyczy. Że składa w głębinach serca tajemnicze złoża, z których wytryskują jak wody źródlane — sny...⁵¹.

Wybuch tej lokalności nastąpił na pustyni. „Puste” i „domowe” chadżają pod rękę. Ważnym etapem w życiu obcego w starciu z pustynią jest uzmysłowienie sobie porzuconego domu. Jednak równie ważna jest utrata dawnego wyobrażenia tego, co domowe, która następuje w momencie uznania naszych dawnych zapatrywań i pragnień za odległe czy chybione. To też utrata mistycznego obrazu świata piasku na rzecz uznania politycznej gry toczącej się na terytoriach spornych. Wiedza o tym, że inny jest piasek ujarzmiony od piasku wolności; inny piasek francuski, a inny algierski, jest kluczowym doświadczeniem łamiącym wyobrażenie domu⁵². Zostawiamy za sobą wyobrażenie o cywilizacji, w której „kroki miały smak, a rzeczy sens, jakiego nie mogły mieć nigdzie indziej”⁵³. Do snu o tej nieskończoności przestrzeni nie ma powrotu. Ale utrata obrazu bezmiernych europejskich piasków wpływa na zmianę oglądu kulturowego skupionego na tym, co tubylcze i domowe. Następnym więc krokiem jest dostrzeżenie, że pustynny krajobraz to dom dla wielu. Jak napisze Saint de Exupéry: „Z początku piaski są pustynne, potem nadchodzi dzień, kiedy lękając się nadejścia *rezżon* [bandy napadające na obozowiska, posterunki czy karawany — A.K.], widzimy wszędzie faldy obszernej opończy, w którą owijają się jeźdźcy arabscy. *Rezżon* także przeobraża piaski”⁵⁴. Ważne jest owo wtargnięcie obcego, dla którego pustynia jest domem. To nie tyle kolonialny obraz, ile cenne antropologiczne spostrzeżenie, że zawsze jesteśmy ustawieni wobec siebie, różnie przywiązani do domu, odmiennie postrzegamy czasoprzestrzeń, a inni to ci, którzy są tu dłużej od nas i mają prawo być u siebie. Wróg, przyjaciel, inny, obcy, sąsiad, wędrowiec, przechodzień, jeździec, strażnik, żołnierz, misjonarz, administrator, kupiec — reprezentują nie tylko różne sposoby zmagania z przestrzenią, ale i zmagania z pojęciem domu.

Szczególnie ważne wydaje się tu budowanie przynależności — przynależymy do siebie jako najeźdźca i pasterz, którego ten najeźdźca zastaje. Przynależymy do przestrzeni. Znowu odwołajmy się do Saint-Exupéry’ego,

⁵¹ Tamże, s. 83–86.

⁵² Zob. tamże, s. 145.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże, s. 101.

który to jednoznacznie nazwał: „Sahara w nas się objawia. Wyjść na pustynię to nie szukać oazy, ale wyznawać studnie, tak jak się wyznaje religię”⁵⁵. I inna myśl, którą celowo połączmy z myślą o pustyni — „Jeśli w tej, a nie innej glebie drzewa pomarańczowe zagłębiają mocne korzenie i pokrywają się owocami, gleba ta jest prawdą drzew pomarańczowych”⁵⁶. Rozumienie przestrzeni jako domu ma wymiar religijny. To cenne połączenie, bo prowadzi do ustalenia, że nasze myśli i doświadczanie świata są zdyscyplinowane i zakorzenione wtedy, gdy przeżywanie przestrzeni staje się religią. Domowa religia to wielki, nie dość przemyślany temat z pogranicza teologii i antropologii, niedający przewagi żadnej ze stron. Ziemia „udziela” prawdy człowiekowi. Ale za tym wszystkim musi stać duch. Ortega y Gasset upominałby się o duchowość rzeczy. Tak należy rozumieć jego przywiązanie do myśli o tym, że „warunki geograficzne stanowią o przeznaczeniu jedynie w ujęciu klasycznym: *fata ducunt, non trahunt* — los nie zniewala, lecz ukierunkowuje”⁵⁷. Dlatego, jak czytamy: „[...] ziemia ma wpływ na człowieka, lecz człowiek jest istotą reagującą i jego reakcja może przeistoczyć ziemię, które go otaczają. [...] Jeśli człowiek jest silny, potrafi zareagować, zapelniając pustynię zdrojami i narzucając sobie dyscyplinę sportowca, która przewycięży bezład jego mięśni. Tak więc najłatwiej dostrzec wpływ ziemi na człowieka w sposobie, w jaki człowiek oddziałuje na ziemię”⁵⁸. Bez podjęcia tego, co duchowe, nie może być mowy o dotknięciu nieskończoności w myśleniu o człowieku.

5.

Jak wydobyć „puste” i „domowe” z tych odsłon: tubylczej, mistycznej, podróżniczej?

Doświadczenie ostatecznego wykorzenienia potrzebuje lokalizacji rzeczy, osób, klimatu, przyrody i społeczeństwa. Dla Heideggera oczywiste było doznanie zakorzenienia w byciu względem tego, co jest pełną drogą, ale

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże, s. 215–216.

⁵⁷ J. Ortega y Gasset, *Tematy podróżne*, przeł. A. Jancewicz, w: Tenże, *Po co wracamy do filozofii?*, wybór i wstęp S. Cichowicz, przeł. E. Burska, M. Iwińska, A. Jancewicz, Warszawa 1992, s. 29.

⁵⁸ Tamże, s. 29–30.

doświadczenie pustki mogło zaistnieć po przejściu przez to, co wyraźne, odwieczne i namacalne, jak dom, droga, drzewa *etc.*⁵⁹ Przez to, co zakorzenione, dochodzimy do doświadczenia pustki. Heidegger pisał z wnętrza lokalności, ze swej chaty w Schwarzwaldzie, gdzie rąbanie drzew było pogłębianiem zakorzenienia, ale i rozmyślaniem nad nicością. Na pustyni lokalność jest nie dość zarysowana, ale odczuwalna w powściągliwości człowieka i w przywiązaniu do niewielkiej przestrzeni ludzkiej; nie doświadcza się tu też tak gwałtownego zderzenia pustki i ziemi zakorzenionej. Pustynna lokalność manifestacyjnie naprowadza człowieka na to, co kruche, niestale, marginalizowane.

Ale czy ta łatwość uzmysłowienia pustki na pustyni nie jest zwodnicza? Gdy spojrzeć na pustynię, to wszystko na niej zachęca do stawiania oporu naturze. Opanowane przez wieki sposoby wędrowania, zamieszkiwania na pustyni, hodowli zwierząt, gromadzenia wiedzy o przyrodzie pustynnych obszarów zachęcają do tego, by wydzierać jej terytorium pod budowę domu i na stałe uczynić obszarem zielonym, nawodnionym, z pełnymi przepychu budowlami. Tak aby marzenie o pałacach, złoceniach, blasku solidnego świata było przeciwwagą dla pustynnego przemieszczania się rzeczy. Ale też te odwieczne sposoby pokonywania przestrzeni i podporządkowywania sobie przyrody nie są w stanie zniwelować bliskości pustki, która czai się tuż za bramami miasta — doświadczają jej również najznamienitsze rody i najbogatsi kupcy. Najokazalsze pałace z *Baśni tysiąca i jednej nocy* są zanurzone w doświadczeniu pustki.

Jak uzgodnić „puste” i domowe?

Na stałe obecne w naszym europejskim namyśle, chociaż przewrotne względem naszego przyzwyczajenia są słowa z *Mysli* Blaise’a Pascala: „Nie szukałbyś mnie, gdybyś mnie już nie znalazł”⁶⁰. Bóg kieruje te słowa do człowieka jako niewątpliwe pocieszenie. Z pewnych względów kojarzmy je z pustynią, mimo że jej nie dotyczą. Bóg odnaleziony jest Bogiem poszukiwanym. A jednak poszukujemy go na pustyni, która, jak się wydaje, stanowi pogwałcenie reguł domowych i oswojenia. Pustynia to wędrowanie. Pustynia to szukanie Boga, towarzyszy jej zmęczenie karawan i mistyków. Pustynia to ciężki oddech wędrowca, to trud zdobywania wody, tropienia Boga i jakaś konieczność ciągłego poszukiwania. Pustynia to „puste” w nas. Prawdą jest, że pustynia jest kwintesencją pragnienia. Nie da się

⁵⁹ Zob. M. Heidegger, *Polna droga*, przeł. M. Żelazny, „Colloquia Communia” 1983, nr 4.

⁶⁰ B. Pascal, *Mysli*, przeł. T. Boy Żeleński, Kraków 2003, rozdz. II, 737.

go zaspokoić i pewnie dlatego ujmowane jest w kontekście gościnności jako wyjścia. Ale nie byłoby tego ruchu wyjścia i nie powstałoby owo nieograniczone pragnienie, gdybyśmy nie znali źródła. Można by wskazać kilka wykładni tej myśli.

Po pierwsze, nie szukalibyśmy pustyni jako wędrowcy, jako mistycy, jako eksploratorzy dziwności, gdybyśmy nie znaleźli wcześniej domu. Będąc na pustyni, wypróbujemy dom, chcemy rozluźnienia więzi, wykorzenienia, огоłocenia, ale i w ten sposób poszukujemy domu, co nie tylko stanowi reakcję na nazbyt solidny dom, ale jest próbą wzniesienia go na nowo. Pustynia ożywia doświadczenie domu. Nie szukalibyśmy go na pustyni, gdyby wcześniej doświadczenie domu nas tam nie wyprowadziło. Pustynne poszukiwania są poszukiwaniami domu. Pustynia to dom, nawet jeśli go przesłaniamy go *survivalem* duchowym.

I po drugie, nie szukalibyśmy pustyni, gdyby wcześniej nie było nam znane to, co pustynne w nas samych, co puste w naszych domach, co jest pustynią w komunikacji międzyludzkiej i międzykulturowej. Ta pustynia była nam znana wcześniej, zanim zaczęła powracać w gestach mistyków i wędrowców.

Po doświadczeniu pustyni, pokonaniu jej w zmaganiach plemiennych, mistycznych czy podróżniczych, można koncentrować się na budowaniu domostw, przestrzeganiu rytmu życia, codziennym wypełnianiu obowiązków domowych. Dlatego ludy pustynne próbują ujarzmić pustynię, osławając ją jako zwyczajny dom, i to bez cienia sentymentu, gdyż znalazły dom w pobliżu piasków, dom surowy, zadany jako możliwy do stworzenia. Jedna fundamentalna rzecz zmienia się wraz z oddechem łapanym na pustyni, zmienia się filozofia lokalności. Lokalność popustynna jest zawsze ziemią zadaną i w tym sensie obiecaną.

Lokalizujemy pustkę zatem nie dlatego, że jest ona kontrapunktem dla naszych wyobrażeń o stałości domu, ale dlatego że domowe i puste są ze sobą związane. Lokalizujemy „puste” nie tylko za sprawą ekspansji przestrzennej i mentalnej. Powracamy z pustką do domu. Lokalizujemy rzeczy i siebie, bo w końcu pustka jest prawdziwym domem, który opuściliśmy; niecodziennie go odwiedzamy, ale to właśnie on jest fundamentem naszej wiedzy o kruchości tego, co ludzkie. Człowiek potrzebuje pustyni. Nic nie jest mu bardziej bliskie niż pustynia. Przekazuje ona prostą wiedzę o naszych zmaganiach z przyrodą i wiedzą o sobie samym. Niewiele wiemy o samej pustyni, jeszcze mniej rozumiemy nasze usytuowanie, hartujemy

się w zrywaniu więzi społecznych i w ustanawianiu rozpaczliwych prób budowania bliskości wśród wybranych. Pustynia to komunikacja bez wiary w czytelny przekaz i w jednomyślną celową wspólnotę. Pustynia uczy dystansu, podpowiada oddalenie, ale i podsuwa rozmaite doświadczenia bliskości z tym, co nieograniczone i nieskończone. W końcu podpowiada, czym jest dom. Pustynia odsyła do domu, do lokalności, tylko trzeba, aby mistyk nie unikał spojrzenia tubylców na pustyni. Filozoficzny dyskurs nakazywał konstatować nieskończoność i bezgraniczność, po czym doświadczać tego, co małe i oswojone. Pustynia nie tylko pozwala na konstatację nieskończoności i nieobliczalności, ale zezwala na budowanie poczucia braterstwa z tym, co niebezpieczne, i na nowo braterstwa z domem. Chociaż przytłacza ta bliskość niebezpieczeństwa pustki. Wiążemy się z pustynią, lokalizując ją dla siebie. Dziwne są nasze lokalizacje. „Orientalne” lokalizacje, nomadyczne sposoby zamieszkiwania, stałe marszruty transportowe czy mistyczne szlaki nie są tak oddalone, jak nam się wydaje. Pustynia podsuwa lokalizację w tym, co kruche, każąc nam doświadczać braterstwa z tymi, którzy są tak samo podporządkowani i ulegli wobec niej.

A może pustynia zrównuje nasze lokalności i nasze lojalnościowe ukierunkowanie? Pustynia na pewno obnaża potrzebę lokalizacji. O ile nawet zapuścilibyśmy się na pustynię jako opętani mitem „orientalni” podróżnicy, o tyle opuścilibyśmy ją — pod warunkiem że przeżyjemy — jako ludzie lokalni, świadomi znaczenia lokalizowania siebie w świecie. Musimy mieć „swoje” miejsce. Nic też nie jest bardziej niepewne w wymiarze metafizycznym niż „nasze” miejsce. Zadziwia lokalizacja w tym, co kruche. Nie jest to prosta i jednowymiarowa lokalność, którą dałoby się zamknąć w czytelnej konkluzji. To właśnie podpowiada pustynia.

I tu wracamy do konceptu człowieka pustynnego. Pytaliśmy wcześniej, pisząc o Buszmenach, czy istnieje człowiek pustynny jako „pusty”, najmniej zarysowany, najmniej przykryty rzeczami, który łączy prawdę o naturze ludzkiej z nieposiadaniem. Należałoby teraz postawić inne pytanie. Czy nasza natura jest pustynna? Może nasze przywiązanie do lokalności już zawsze jest pustynne? Rozumiem Miguela de Unamuno, który w *Dzienniku intymnym* przywołuje słowa św. Filipa Neri: „Prawdziwy sługa Boga nie ma innej ojczyzny, jak niebo”⁶¹. Potrzebne były Unamuno słowa dawnych mistrzów ze względu na powinowactwo duchowe. Unamuno to Bask, dlatego ma tak pustynne wyobrażenia i taką łatwość w „ogolacaniu się”

⁶¹ M. de Unamuno, *Dziennik intymny. Zeszyt I*, przeł. P. Rak, Kęty 2003, s. 16.

ze wszystkiego, bo... stąpa po wyrazistej ziemi. Kulturowo mocne terytoria mają pustynię w sobie.

Myślę, że silne poczucie lokalności, które odnajdujemy u Tuaregów, Beduinów, ale i Ślązaków, Katalończyków, Toskańczyków, ma w sobie to doświadczenie pustynności. Nie ma tu miejsca na euforyczne zdziwienie, ale właśnie na zatrwożenie i elementarny niepokój. Zdziwienie jest bliskie rozpadowi rzeczy. Nic nie jest bardziej podszyte świadomością kruchości i niestałości niż tożsamość tzw. silnych regionów. Doświadczenie tego, co pustynne, jest naszym gruntem. Zrozumienie pustynności prowadzi do odkrycia troski o nie-własne miejsce. Ale to miejsce zadane.

Kiedy „pustynia” staje się fundamentem naszego myślenia, jesteśmy w stanie uczciwie podjąć troskę o miejsce, które staje się dla nas ziemią obiecaną.

ZBIGNIEW KADŁUBEK

OIKOLOGIA (INKARNUJĄC WIARĘ)

Nie mamy ojczyzny,
Jednak żyjemy. Błądzimy w ucieczce
Z miasta do miasta, z jednych granic w drugie.
Eurypides¹

Nie ma kwietnej drogi, która prowadzi z Turcji. Nigdy
jej w rzeczy samej nie było. Jak człowiek mógł być tak
ślepy i naiwny, żeby w to uwierzyć? Niech diabli porwą
rakiję i muzykę, które takie przywidzenia wyczarowują!
Nie ma oczywiście ani jakiegos tam kraju ładu i
wolności, do którego ta droga rzekomo prowadzi. Tylko
żółta, chuda i bezzębna twarz askera, która zasłania ci
świat i wymazuje wszystkie drogi i wyjścia.

Ivo Andrić²

Siedzibą żydowskiego serca jest dom.
Franz Rosenzweig³

PODSTAWY OIKOLOGII

W jednym ze swych wczesnych dialogów Platon pisze: „Jeśli to, co
przynależne, różni się od tego, co podobne [...], to uchwycilibyśmy,
jak mi się wydaje, to, co stanowi istotę tego, co przyjazne (*περι φίλου*,
ὁ ἔστιν)”⁴. W dialogu poświęconym przyjaźni pojawia się taka jednowy-

¹ Eurypides, *Dzieci Heraklesa*, w: Tenże, *Tragedie*, t. 1, przeł., wstępem i przypisami opatrł. J. Łanowski, przekł. przejrzała J. Ławińska-Tyszkowska, Warszawa 2005, s. 203 (wersety 16–17).

² I. Andrić, *Omer-pasza Latas*, przeł. A. Dukanović, Warszawa 1983, s. 129.

³ F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 512.

⁴ Władysław Witwicki daje taki przekład tego ustępu: „Jeżeli to co pokrewne, różni się czymś od tego, co podobne, to mielibyśmy jakiś wynik do rzeczy, mój Lizysie i Menokse-

razowa definicja przyjaźni, po wielu dialektycznych sztuczkach Sokratesa i jego szaleńczym demontażu młodzieżowych wyobrażeń o przyjaźnieniu się — przyjaźń zawiera się w rzeczowniku *tò oîkeîon* (to oikeion). Rzeczownik ten oddaje swojskość zamieszkiwania i pewność siebie, prywatność oraz dzielność, ale także przynależność. Hans-Georg Gadamer notuje w związku z powyższym: „Sokrates używa tu słowa, które znakomicie wyraża ów pełen napięcia stosunek, gdzie współlistnieją ze sobą pragnienie i spełnienie. Jest to greckie słowo «oîkeîon» — ten, kto należy do *oikos*, do domu — potocznie określające krewnych i domowników. *Oikos*, dom, występuje tu w szerokim sensie jednostki gospodarczej, właściwej starożytnemu systemowi ekonomicznemu. Ale *oikeion* określa potocznie także miejsce, do którego człowiek należy, gdzie czuje się w domu, u siebie, gdzie wszystko jest swojskie”⁵. Ta swojskość od razu narzuca niejako przynależność (tak jak w przyjaźni, nie wiadomo, kto pokochał najpierw i kto jest bardziej za kogo odpowiedzialny). Gadamer kontynuuje swą eksplikację, mówiąc, że przynależność to „coś, co mnie wiąże, albo jest ze mną związane, bo do mnie należy”⁶. W przynależności, w pojęciu *oikeionu* nic nie może uzyskać pełnego zaspokojenia. Gdyby jednak doszło, po spełnieniu, do wyhamowania pożądania, to i tak pozostałoby przyjemne uczucie przyciągania ze strony tego, co kochane — uczucie przynależności o charakterze trwałym. Tak jak w przypadku domu: uczucie przynależenia krystalizuje się w dialektyce, w obecności, w *Dasein*, jeśli chcielibyśmy się uciec do rozumienia domu w kategoriach hermeneutyki faktyczności.

Nie trzeba jednak spekulować, gdy istnieje podstawa etymologiczna. Słowo *ó oîkos* (ho oikos) pochodzi od rdzenia indoeuropejskiego VIK, który zawiera w swym polu semantycznym osiedlanie się, wchodzenie dokądś, przybywanie, przychodzenie do domu, wchodzenie w jakiś stan⁷. Rzeczownik grecki *ó oîkos* (ho oikos) ma ten sam rdzeń co czasownik *ἵκω* (hiko, dorycka forma tego czasownika *εἵκω*, heiko), czyli „przychodzę”, „przybywam”. Dom to nie-miejsce wiecznego nadchodzenia.

nosie; wynik dotyczący tego, co mile i przyjazne”. Platon, *Liżys*, w: Tenże, *Ion. Charmides. Liżys*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2002, s. 117. Zdecydowałem się na własny przekład, ponieważ Witwicki gubi kluczowe dla interpretacji fragmentu słowo *oîkeîon*. Korzystam z edycji: Plato, *Opera*, rec. J. Burnet, t. III, Oxford 1900–1907, 222b.

⁵ H.-G. Gadamer, *Logos i ergon w „Liżisie” Platona*, w: Tenże, *Rozum, słowo, dzieje*, wybrał, oprac. i wstępem poprz. K. Michalski, Warszawa 2000, s. 300.

⁶ Tamże, s. 300–301.

⁷ Zob. A. Vaniček, *Griechisch-lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Leipzig 1877, t. 2, s. 956.

Pole semantyczne *oikosu* (wraz z pewnymi napięciami, które już prześledziliśmy w oikeionie) sugeruje *przechodniość* i *przychodniość* domu, ustawicznego procesu dochodzenia do sytuacji zamieszkania, zdomowienia się, ustalenia lokum bytu. Dom jest efektem dotarcia dokądś, przyjscia, ale nie da się absolutyzować owego stanu (choć budynki mają trwale fundamenty). Nie ma w nim rdzenności, elementarnego pierwszeństwa zamieszkania. Czyli w istocie etymologicznie ujęta oikologia może przejawiać się w określeniach, które przychodzenie, dążenie, zdążanie, przybliżanie traktują jako podstawową przestrzeń znaczeń — stając się swego rodzaju hodozofią⁸.

Taka idea hodozofii domu, przechodniości domu, pojawiła się na przykład w *Utopii* Tomasza Morusa. Angielski humanista, by wpłynąć na zmianę relacji pomiędzy ludźmi, polegającą na ograniczeniu ich drapieżnej chciwości, postulował ustami portugalskiego obieżyświata Rafała Hytlodeusza, żeby każda rodzina (około czterdzieści osób) w każdym mieście (zamieszkiwanym przez sześć tysięcy rodzin) „posiadała” dom tylko przez dziesięć lat, a następnie obowiązkowo się przeprowadzała. Rodzina Utopian musi zatem opuścić dom i wylosować inny, zbudowany głównie ze szkła, bo w Utopii „użycie szkła jest bardzo rozpowszechnione” (chodzi o jak największą ilość światła w domu)⁹. Takie etyczne praktyki wykorzeniające z domostwa miałyby na celu usuwanie zarzewia zawiści i konkurencji. Niegromadzenie i świadomość przygodności dóbr, przechodniości zdomowienia stałyby się fundamentem moralności Utopian. Geometryczna i regulowana oikologia Morusa nabierze innego wymiaru, zupełnie nieutopijnego, jak się wydaje, gdy nasza planeta liczyć będzie ponad 30 miliardów mieszkańców. Ale już teraz moglibyśmy — równie utopijnie, jak sędzę — zapytać: kim chcemy być, *oiketami* czy *despotami* w przestrzeni, w której żyjemy? *Oiketa*¹⁰ to ten, który niczym nie zawiaduje, mieszka pokornie, (u)służnie rezyduje, zawsze tylko kwateruje, żyje na walizkach, należy tylko do wspólnoty mieszkających.

⁸ Termin, jakiego użył w połowie XVII wieku w tytule swego dzieła *Hodosophia Christiana sive Theologia positiva* strasburski luterański teolog Johann Conrad Dannhauer (1603–1666). Dannhauer należał do prekursorów nowoczesnego podejścia do hermeneutyki. Słowo „hodozofia” należałoby rozumieć jako „mądrość drogi”, „mądrość utrwalająca się w drodze”.

⁹ Th. More (Morus), *Utopia*, przeł. K. Abgarowicz, oprac. P.J. Smoczyński, Lublin 1993, s. 65–66; zob. także: A. Merlaud, *Tomasz Morus*, przeł. W. Olszewski, Warszawa 1978, s. 85–86.

¹⁰ Słowo *ὁ οἰκητής* albo *ὁ οἰκητήρ* oznacza mieszkańca, członka rodziny, przeciwieństwo „despoty”, który określa kogoś, kto panuje nad domem, jest panem domu, władcą domu, właścicielem domostwa wraz z domownikami.

Oiketa nie jest *despotą* w przestrzeni ani w relacjach z innymi. Oikologia jest sposobem praktykowania wdzięcznej postawy *oikety*, który jest jednym z wielu używających domu. *Oiketa* to domownik dyskretny.

Martin Heidegger ma rację: „Gdy mowa jest o człowieku i przestrzeni, brzmi to tak, jakby człowiek stał po jednej, a przestrzeń po drugiej stronie. Wszelako przestrzeń nie jest dla człowieka żadnym *naprzeciw*. Nie jest ani zewnętrznym przedmiotem, ani wewnętrznym przeżyciem. Ludzie nie są czymś istniejącym obok *przestrzeni* [...]”¹¹. Nie można wypreparować zamieszkiwania, wyciągnąć domu na zewnątrz świata. W oikologii taka właśnie immanentna wobec kosmosu i kosmiczna wobec jednostki wartość domu staje się przedmiotem refleksji. Oikologia zatem może być tylko narzędziem działania przeciw alienacji.

Oikologia stanowi refleksję o domu, który ma otwarte drzwi. Nie ma pojęcia domu bez pojęcia granic, czyli bez okien i progu, ale dom to miejsce przychodzenia, obszar absolutnej dostępności. Zupełnie nową przygodą myśli i woli jest oikologia. Nie jest ona bynajmniej łatwą nauką o domu rozumianym w kategoriach posiadania, dzierżenia. W ogóle zresztą nie jest nauką w akademickim sensie tego słowa. Oikologia to interdyscyplinarny wysiłek „mierzenia” holistycznego doświadczenia bycia u siebie, uwzględniający praktykę, namysł i terapię toksemii dzisiejszej kultury. Jest ona czymś w rodzaju terapii Maksa Gersona (1891–1956), lekarza i uczonego. Nie jest ani kolejną dyscypliną naukową, ani nową dziedziną humanistyki, ani jakimś nowatorskim prądem w badaniach współczesnej kultury. Oikologia w moim rozumieniu to tylko wytężenie myśli z pionierską intencją, uznającą, że opowieść o człowieku bez Boga nie jest heroicznym eposem, lecz nowelą o upiorach (bardziej straszną i straszącą niż te, które wyszły lub mogłyby wyjść spod pióra Edgara Allana Poe’go). Domem człowieka bowiem mogłaby być wiara: wiara jako ziemia obiecana, jedyne miejsce, w którym można dobrze żyć.

TERYTORIUM, TOŻSAMOŚĆ

W swym eseju/reportażu sądowym *Eichmann w Jerozolimie*, który stanowi swego rodzaju rozliczenie intelektualne Hannah Arendt z tym, co

¹¹ M. Heidegger, *Budować mieszkać być*, w: *Tenże, Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2007, s. 151.

żydowskie w żydostwie, z tym co ojczyźniane w ojczyźnie, i z tym, co nie może nigdy stać się swojskie w nieswojskim (i nie swoim aż po najdalsze konsekwencje) świecie, zapisuje refutacyjną definicję państwa i wspólnoty terytorialnej, którą chętnie bym uznał za wstępną charakterystykę sytuacji oikologicznej:

Izrael — pisze filozofka — mógłby z łatwością przypisać sobie jurysdykcję terytorialną, gdyby tylko wyjaśnił, że „terytorium” — w sensie, jaki nadaje mu prawo — stanowi pojęcie polityczne i prawne, a nie wyłącznie geograficzne. Odnosi się ono nie tyle i nie przede wszystkim do kawałka ziemi, ile do przestrzeni rozciągającej się pomiędzy jednostkami będącymi członkami pewnej grupy, których zarazem dzieli od siebie i chroni przed sobą układ wszelkiego rodzaju relacji, wspartych na wspólnocie języka, religii, zwyczajów i praw. Relacje te nabierają charakteru przestrzennego o tyle, o ile same tworzą przestrzeń, w obrębie której rozmaici członkowie danej grupy wchodzą ze sobą w relacje i nawiązują wzajemne stosunki¹².

Jak zauważamy, Arendt odchodzi w powyższym fragmencie od geografii. Opuszcza terytorium mierzone w metrach i piędziach na rzecz subtelnych związków innego typu; na rzecz włókien istnienia, które rzadko są przedmiotem namysłu. Tak zatem rozumie Arendt sens wspólnoty państwowej w *Epilogu* do swej słynnej książki o banalności zła. W całej książce, szczególnie jednak w tym epilogu, dodajmy, zażarcie dyskutującym z wieloma stawianymi jej zarzutami (m.in. Gershoma Sholema), pojmuje ją jako międzyludzkie dominium związków. Oto istota owych niejednorodnych i zróżnicowanych splotów wszelkich relacji — pole, które obejmuje świat materialny i cielesny, czyli niezwykle ludzkie zadowolenie (ukorzeniające ludzkie bycie w życiodajnej energii).

W dalszym toku rozważań będzie mnie interesować egzystencjalna funkcja domu — domu, który jest treściowym wypełnieniem troski ostatecznej (posługuję się od razu definicją wiary Paula Tillicha). Istnieje bowiem wiele przejawów procesów zadowalających, które mają charakter i profil jednoznacznie gignetyczny (stają się, trwają w czasie, przemijają, giną na zawsze). Są to doprawdy cudowne i najbardziej ulotne obrazy domowiny — aproksymacja sadyby życia i wrośnięcia w glebę, które nie posiada charakteru perpetualnego. Czego wszelako żałować nie należy — uświadamia nam to trzeźwy w sprawach domu Sándor Márai we fragmencie rodzinnej

¹² H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, przeł. A. Szostkiewicz, Kraków 2010, s. 340.

sagi *Dzieło Garrenów* (rozszerzając przy okazji mocno kwestię zamieszkiwania i bycia w domu):

[...] młody mężczyzna w tej samej chwili przykrył swym ciałem ciało żony, bez szczególnej namiętności, całkiem tak jak ktoś, wróciwszy do domu po skończonej pracy, kładzie się na leżaku pod drzewem i zamykając oczy, myśli „Wreszcie jestem w domu”. Jest w tym zawsze i coś smutnego, ponieważ „być w domu” oznacza tym samym rezygnację ze wszystkich innych miejsc na świecie, odwrót od różnorodności, możliwości i ciekawości. Ale jest w tym również coś bardzo dobrego i uspokajającego¹³.

Nie odnajduję tutaj jednak tej idei ostatecznej treści i zamieszkiwania wychylającego się poza widzialny świat, jakim jest wiara. Gdybym miał odwołać się w tej chwili do „negatywnej oikologii”, to trzeba bym czym prędzej wyjaśnić, że nie chodzi o akademickie wyemancypowanie idei domu (dla potrzeb eksperymentu intelektualnego), jakieś wypreparowanie domowiny najczystszej (o ile to w ogóle możliwe; chociaż w akademickim projekcie, który interesuje się bardziej sobą samym niż badanym problemem, może byłoby to do pomyślenia). Słowem, gdy mówię o oikologii, wcale nie chodzi mi o czystą ideę takiego czy innego siedliska. Chodzi mi wyłącznie o szczęśliwy powrót do domu.

Grekom łatwo było ów szczęśliwy powrót w domowe progi utożsamiać niejako ze zbawieniem, z powrotem do domu jako zbawieniem — *ἡ σωτηρία νοστίμος* (he sotería nostimos). Duch *oikosu* posiada walory soteriologiczne¹⁴, a więc wykraczające poza doczesność. Chciałbym przywołać jeszcze jeden obraz domu z anegdoty o Anaksagorasie z Klazomenaj (jońskie miasto należące do *dekapolis*). Nauczał ten mędrzec w V w. przed Chrystusem w Atenach, przeżywających apogeum swojego rozwoju. Gdy wielu jego małoazjatyckich ziomków zarzucało mu złośliwie, że prowadzi spokojne życie w dostatniej *polis* ateńskiej i mało go obchodzą losy jego wschodniej ojczyzny uciskanej przez Persów, odparował podobno energicznie: „Uważaj, co mówisz! Bardzo mnie obchodzi mój kraj!”. A mówiąc te słowa, wskazał ręką na niebo¹⁵. Oikologia — chciałbym, by tak było i by tak była pojmowana — stanowi gest Anaksagorasa. Nie jest wcale ten

¹³ S. Márai, *Znieważeni*, przeł. T. Worowska, Warszawa 2012, s. 20.

¹⁴ Oikologia — jak każda soteriologia — odzwierciedla ruch od tego, co obce i przykre, do tego, co najlepiej rozpoznane, co stanowi rozkosz i co oferuje życie w najpełniejszym wydaniu.

¹⁵ Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1984, s. 80 (II 7).

gest anaksagorejski ani przesadny, sędzę, ani wzniosły nadmiernie czy patetyczny. Strona wskazana przez Anaksagorasa to raczej jedyna możliwa droga ewakuacyjna. Mimo to oikologia posługuje się inkarnacją przestrzeni i domu jako platformą komunikacyjną, gdyż *der Mensch ist in Raum inkarniert* („człowiek jest inkarnowany w przestrzeni”)¹⁶, lecz oikologia zakotwicza człowieka w przestrzeni, która już nie składa się z atomów.

Potrzeba refleksji oikologicznej jako swego rodzaju komparatystyki wydaje się oczywista i konieczna w dzisiejszym świecie pękniętych ścian i drzwi; w pustynięjącym świecie (bynajmniej nie dziwi fakt, że tak wielu intelektualistów podejmuje dzisiaj temat pustyni!). Taka refleksja stanowiłaby budującą odpowiedź na lęk. Owszem, aspirowałaby do rangi obiektywnie istniejącej dyscypliny humanistycznej, wchodzącej w rozliczne związki z (czysto) akademickimi dziedzinami wiedzy, gdzie racjonalizuje się zbyt radykalnie. Jest też, wierzę, ta oikologiczna opcja czymś więcej niż prąd refleksyjny albo moda literacka bądź filozoficzna. Oikologia, nie tracąc kontaktu z racjonalnością, rzuca kotwicę tam, gdzie racjonalność już dawno zawiodła. Oikologia jako refleksja i poszukiwanie ocalenia jest wyrazem zatroskania — odpowiedzią na lęk. Nie stanowi jednakowoż w mojej koncepcji nowego rozwinięcia heglizmu. Heglizmu wręcz nie zauważa, bo człowiek w swej naturze w ogóle się nie zmienił od zamieszkania w jaskini.

Dzisiejszy człowiek, wyobcowany, alienujący się systematycznie, stał się sam dla siebie owdowiałym domem, *uma casa viúva*, że posłużę się frazą, której właścicielem jest Fernando Pessoa¹⁷, modernistyczny autor portugalski piszący wiele o Larze lizbońskiej metropolii. Wdowieństwo świata i wdowieństwo ludzkie doskwierają okrutnie współczesnemu człowiekowi. Bez względu na to, jak błyskotliwie diagnozuje się tę sytuację, zawsze chodzi o figurę opuszczenia, żaloby, postradania. Nie tylko o figurę czy figury zresztą toczy się gra, lecz o doświadczenie samotności, wykorzenia, zagubienia możliwości orientacyjnych, tej silnej niepewności, o której pisze Zygmunt Bauman. Chodzi o umieranie czegoś, co zawsze było najbardziej ludzkie. Żalobne diagnozy humanistów (komunikowane najczęściej w tonie wesolkowatym i bufońskim) są polem nerwowej konkurencji i sposobem

¹⁶ O.F. Bollnow, *Mensch und Raum*, Stuttgart 2004, s. 304.

¹⁷ Fernando Pessoa pisze w tym fragmencie tak: „Sou uma casa viúva, claustral de si mesma” („Jestem owdowiałym domem, zamkniętym na siebie samego”), F. Pessoa, *Livro do desassossegado composto por Bernardo Soares ajudante de guarda-livros na cidade de Lisboa*, Lisboa 2006, s. 172.

na zarabianie pieniędzy. Przypomina to zawody podrzędnych redaktorów w prześciganiu się w atrakcyjności treści nekrologów. Produkcja eksperckich diagnoz podlega, jak wiadomo, rynkowemu prawu. Myśl jest towarem, sprzedaje się ją jak buty albo ser (społeczne, etyczne, ekologiczne, religijne, polityczne konsekwencje myślenia są czymś drugorzędnym lub wcale niebranym pod uwagę). Humanistyczna diagnoza musi przeto być za każdym razem jeszcze bardziej frapująca i zajmująca, „porywająca” maniakałnym przeretoryzowaniem i jeszcze mocniej „trwożąca” (bo to wpływa na „powagę” jej odbioru przez tak zwaną opinię społeczną). Humanisci uprawiają zaciekle swą dyscyplinę bez oglądania się na *homo*.

Humanistyka (tak jak uniwersytet) została podciągnięta pod mechanizmy rynkowe, wmontowana w tryby ekonomicznej maszyny. Więcej — stała się rynkiem (wulgarnym targowiskiem z brutalnymi przekupniami, na pewno nie agorą z pięknie się wyrażającymi agoretasami). Tworzenie przez humanistów książek i prac naukowych (publikowanie wyników badań) i rynek książki świadczą o zaprzęgnięciu humanistów do złotego i pędzącego szybko rydwanu konsumpcji masowej. Przy czym zaznaczyłbym, że humaniści sami zaprzęgają się ochoczo do tego rydwanu. Trudno zatem pisać i badać różne zjawiska kulturowe z dystansu, z jakiegoś utopijnego oddalenia *pożarynkowego* czy *pożakonsumpcyjnego*. Sam uniwersytet staje się zresztą instytucją masową. Nie ma ani teraz, ani w najbliższej przyszłości szans na masową refleksję w masowej produkcji humanistycznych dzieł. Ta powyższa preambula oikologiczna jako rozpoznanie punktu, z którego startuję, wydała mi się potrzebna, a nawet po prostu konieczna. Na wstępie bez złudzeń wskazuję bowiem na przeznaczenie takich wysiłków, jak ten podejmowany przeze mnie: opustoszałe obrzeża współczesnej kultury i cywilizacji ostatecznie nie potrzebują oikologii.

DOMUS NOSTRA I FERDINANDO CAMON

Oikologia jest nie tylko formą uprawiania regionalistyki¹⁸, to również zdecydowany gest wyjścia poza granice — także poza granice dyscyplin;

¹⁸ Regionalizm można oczywiście pod niebiosa wychwalać jako istotny egzystencjalny plan życia (królowanie w istnieniu) oraz ustrój Unii Europejskiej, nie można jednakowoż mieć złudzeń: w postpatriotycznie nastawionych silnie narodowych państwach europejskich, takich jak np. Polska, do głosu nie dojdzie żadna kluczowa idea regalistyczna, która oca-

wyjścia, a nie zatarcia granic. Oikologia jest w jakiejś mierze także ekologią (to te same wyrazy, choć „oikologia” znajduje się bliżej greckich źródeł tego słowa), bo troszczy się o przyrodę jako *locus* życia, źródło witalnych prądów, które biorą się z zadowolenia. Dom to jednak metafora i doświadczenie, a także pojemność duchowa, emocjonalna, intelektualna i ślad wydarzenia, relacji oraz autentycznego spotkania. Dom to również zmaterializowana wiara w Boga i sens istnienia. Wiara, że oto tu jest punkt, w którym podejmuję działanie i zaczynam żyć. Oikologia przeto skierowana jest przeciwko cywilizacji śmierci — jak u Ferdinanda Camona¹⁹, w tekstach którego ziemia i chłopski, rolniczy, „sielankowy” mikrokosmos w relacji z więzami krwi i kultem tego, co jednostkowe, przeciwstawia się anonimowym tendencjom konsumpcji i globalizacji. Píše on w swej najbardziej znanej książce *Un altare per la madre*:

Nasz świat nie miał nic wspólnego z resztą świata. Istniał na swój własny rachunek; był nieśmiertelny, również naszą matkę widzieliśmy jako coś nieśmiertelnego, co najmniej jak nasz świat: ponieważ od chwili urodzenia była częścią tego świata, świat bez niej nie dawał się wyobrazić. Teraz matka już nie żyła, ale to nie było możliwe.

łababy bogactwo oikologicznych zdarzeń. Można tu niestety sceptycznie za Simone Weil powtórzyć (a ja powtarzając te słowa francuskiej myślicielki, w miejsce słowa „Langwedocja” podstawiam „Górny Śląsk”): „Kult obumarłych ojczyzn nie jest nic wart. Nikt nie może mieć nadziei, że wskrzesi Langwedocję. Uśmiercono ją, niestety, zbyt skutecznie. Ten kult nie zagraża w niczym jedności Francji, czego niektórzy ludzie się obawiali”. S. Weil, *Na czym polega płynące z Langwedocji natchnienie*, w: Tejże, *Dzieła*, przeł. M. Frankiewicz, Poznań 2004, s. 603.

¹⁹ Camon urodził się w 1934 r. w Montagnana San Salvino koło Padwy. Píše powieści, eseje i opowiadania. Na przykład za zbiór poezji *Liberare l'animale* (*Uwolnić zwierzę*) został wyróżniony w 1973 r. Literacką Nagrodą Viareggio, ufundowaną przez Leonida Rèpacięgo w 1929 r. W 1991 r. ukazała się książka Camona, która jest zapisem jego rozmowy z ważnym włoskim pisarzem Primo Levim, świadkiem zagłady w Auschwitz. Camon jest wciąż czynnym autorem, odbywa spotkania autorskie w całych Włoszech. San Salvino i Provincia di Padova to serce magicznego kosmosu Ferdinanda Camona, wielkiego regionalisty. Maluje on rzeczywistość, która nie ma nic wspólnego z resztą świata, przestrzeń najbardziej swojską i swoją; domowinę znanych, tradycyjnych wartości i afirmowanego od zawsze życia. Te regionalne komponenty wzmacniają wymowę uniwersalną, pankosmiczną i oikologiczną tej prozy. Regionalne staje się w prozie Camona czymś uniwersalnym i magicznym, ale przede wszystkim oddanym służbie życia. Powiedziałbym, że Camon to oikolog literacki. Swymi książkami przeciwstawia się „cywilizacji śmierci”. Właśnie regionalizm można by uznać za największego sojusznika w walce z „cywilizacją śmierci”. Ceniona książka Camona *Il quinto stato* (*Piąty stan*) to jakby katalog różnych wiejskich obrzędów; rzecz ukazała się w 1970 r. z przedmową Piera Paola Pasoliniego. Ciekawy jest fakt, że Jean-Paul Sartre zabiegał o wydanie tej książki we Francji.

Ludzie po kolei podchodzili do trumny i kładli rękę na niej, jakby dotykając ręki matki lub jej ramienia: wszyscy jesteście tutaj, przy tobie, nie bój się. Trumna posuwa się do przodu, kołysze na ścieżce, płynąc ponad łanami pszenicy²⁰.

„Nieśmiertelność” matki (jak gdyby każda matka była Magna Mater) oraz wyodrębnienie własnego świata od reszty kosmosu można by tłumaczyć strachliwą izolacją, ale jest dokładnie odwrotnie: nieatrakcyjny, malutki i ciasny z pozoru świat żyjący sobą i na własny rachunek, regionalny „światek”, rzekłbym, strony rodzinne zaludnione zmitologizowanymi postaciami przodków i wypełnione miłością stają się u Camona ludzkim światem najprzestronniejszym, obszarem nieobeszłym istnienia, domem radosnym i rozciągającym się po kres galaktyki. Taki dom przestaje być brutalnie kontrolowanym terytorium (taki dom jest prawdziwym domem, kontrolowane terytorium to Platońska totalitarystyczna utopia *kalipolis*, wprowadzona w czyn i w realność, choć tego zdajemy się już nie zauważać i choć Platon inaczej pojmował *polis*, jako ułożenie się najpierw ze sobą, i nadawał mu przewrotnie wymiar metafizyczny²¹). I jeszcze raz chciałbym przywołać w oryginalnym brzmieniu słowa Camona: „Il nostro mondo non aveva nulla a che fare col resto del mondo”²². Zdanie pozornie sprzeczne — *nostro mondo / il resto del mondo*) — urzekło mnie jednak i skłoniło do oikologicznych poszukiwań. Dialektyka my/oni, nasze/inne nie wyklucza nikogo. Ciągła praca pomiędzy, nieustanna mediacja i uzgadnianie miejsca, z którego się mówi, z którego się żyje, projektując siebie w dal; z którego się jest, konkretnego miejsca na Ziemi, której pierwiastki krążą w naszych żyłach, tak samo jak krążą w nich przetworzeni w pierwiastki przodkowie. A więc byłaby oikologia opowieścią o szerokich więziach domowych, jakie łączą bądź jakie powinny łączyć ludzi. Refleksją nad stanem świata połączonego cudownymi nićmi istnienia. *Ołtarz dla mojej matki* to szczupłutka książeczka o niezwyklej urodzie, która posiada ogromny ładunek wiary, wręcz abundancji oikologicznych elementów. Programowa prostota tej prozy najpierw zaskakuje. Później przekonuje do przyjęcia prostoty, uznania, że nieprzeintelektualizowany sposób odniesienia się do świata to niezwykła kuracja. „Święta książka napisana przez bluźniercę” — tak

²⁰ F. Camon, *Ołtarz dla mojej matki*, przeł. E. Kabac, Warszawa 1997, s. 7.

²¹ To język teologii politycznej Erica Voegelina, który nie jest obecny w naszej przestrzeni intelektualnej; zob. np. E. Voegelin, *Arystoteles*, przeł. M.J. Czarnecki, wstęp i red. nauk. M. Matyszkowicz, Warszawa 2011.

²² F. Camon, *Un altare per la madre*, Milano 2002, s. 10.

pisala prasa katolicka o tej książce, gdy ukazywała się na rynku w 1978 roku. Proza Camona, opowiadająca o Wenecji Julijskiej i wiejskim życiu, próbuje zatrzymać odchodzącą cywilizację życia, przeciwstawianą industrializacji i konsumpcji globalnej; należałoby ją prawdopodobnie zaliczyć do najcenniejszych literackich oikologii. Nieprzypadkowo na teksty Camona powołują się dzisiaj antyglobaliści. Camon sprzeciwia się wielkiej globalnej konsumpcji, piętnuje grzeszny nadmiar (postulując ograniczenie, redukcję użycia) i ludzki egoizm, a także kapitalizm, który nie liczy się z miłością do ziemi, przyrody, rodziny. Camon przeto może uchodzić dzisiaj za ważnego filozofa rzeczy domowych.

POZA RAJEM

Żyjemy daleko od Raju, ale bardzo wygodnie. Teoretycy kultury nie zawsze interesowali się etymologiami, ale Walter Benjamin wypisywał, jak wiadomo, w swoich notatkach interesujące go etymologie. Tak na przykład wynotował etymologię słowa „komfort”: „Niegdyś w angielszczyźnie znaczyło ono «pocieszenie» (*Comforter* to przydomek Ducha Świętego, «Pocieszyciel»; później sens ten przesunął się na «dobrostan»). Dziś we wszystkich językach świata słowo to oznacza tylko racjonalną wygodę. Władimir Weidlé, *Les abeilles d'Artistée*, Paris 1936, s. 175 (*L'agonie de l'art*)”²³. Marta Skowrońska w artykule *Komfort, czyli co oznacza mieszkać dobrze* tropi przemiany znaczeń tego słowa. Już w XVIII wieku w Anglii „znaczenie słowa «komfort» najczęściej odnoszono do miejsca zamieszkania”²⁴. Wzmocnienie duchowe Parakleta zamieniono na prywatność, wygodę, izolację, przytulność, ciepło. Zamieszkiwanie rozumiane transcendentally zamienia się w wygodę ciała. Wypieramy się wiary, tak jak niektóre słowa porzucają swoje pierwotne znaczenie, swoją prawdziwą prawdę. Nikt nie pamięta, że „komfort” był wprawdzie satysfakcją, lecz płynącą z poczucia krzepkości, posiadania siły i odwagi, która przezwycięża słabość (łacińskie *confortare*). Współczesność, wypierająca się wiary, utraciła również dom; utrata domu stała się faktem. Brak domu to fatum ponowoczesnej wspól-

²³ W. Benjamin, *Pasażer*, red. R. Tiedemann, przeł. I. Kania, posłowie Z. Bauman, Kraków 2005, s. 255.

²⁴ M. Skowrońska, *Komfort, czyli co oznacza mieszkać dobrze*, „Kultura i Społeczeństwo. Kwartalnik” 2010, nr 1, s. 87.

czesności. Współczesna humanistyka, która również opuściła nierozsądnie swój dom, od której odwracają się i świat, i biznes (szukający w niej czegoś nieekonomicznego), i sam uniwersytet, dawniejsze gniazdo humanistyki, posiada charakter nekrotoksyczny, to znaczy taki, w którym trucizny płyną z nieżywych szczątków, z obumarłych i psujących się partycji tradycyjnych dziedzin humanistycznych (a także innych pól ludzkiej aktywności czy ludzkiej bierności). Nie dziwi mnie zatem ani pogarda mediów i kultury popularnej dla przedsięwzięć wymagającej wysiłku „wysokiej” humanistyki, ani niechęć rządów wielu krajów do finansowania humanistycznych badań, ani nawet autocynizm samych humanistów. Nie znam odpowiedzialnego i odpowiedniego dyskursu, który by nie chybiał, jeśli chodzi o ocenę dzisiejszej sytuacji wydomowionego człowieka, wygnanego nie tylko z Raju, ale i z ziemi, na której się znoił. Stąd moja próba przeformowania i przezwyciężenia dyskursów panujących i uznanych (tj. powszechnie uchodzących za takie) za kompetentne, jakkolwiek zupełnie bezradnych wobec nowej sytuacji (gdyż dyskursy te nie są w stanie ani opisywać sytuacji, ani szacować ryzyka, które ona niesie). Próba ta nazywa się oikologią. Polega ona głównie na tym, że staram się eksplorować i dokonywać rozpoznań antropologicznych literackich motywów krajobrazowych, rozmaitych kulturowych odniesień do geniusza miejsca; śledzę w przestrzeniach literackich motywy zakorzenienia i wykorzenienia, a także marzenia o cudownym sposobie rozgoszczenia się na dłużej w *locus amoenus*²⁵, badam przeto idylle i utopie, odwołania do aniołów ojczyzny oraz wszelkie *circunstancia*²⁶ bytu, regionalizmy i dyskursy mniejszości.

Może się jednak okazać rozczarowujące, że oikologia w tym wywodzie ostatecznie niewiele mówi o materialnej rzeczywistości domu, a skupia się raczej na stosunku człowieka do tego, co domowe, za dom uznane i przyjęte: na relacyjności i powinowactwach domu (relacjach z przyrodą, ze wspólnotą ludzką, z religią); jego izotopach symbolicznych, mentalnych. Albo na tym, co staje się domem wbrew naszej woli i naszym oczekiwa-

²⁵ Piękny krajobraz (traktowany w kategoriach toposu *locus amoenus*) może korespondować z naszym życiem, może także korespondować ze sztuką. Martin Seel poświęca tym zagadnieniem sporo uwagi; zob. np. cały rozdział zatytułowany *Natur als Schauplatz der Imagination*, w: M. Seel, *Eine Ästhetik der Natur*, Frankfurt am Main 1991, s. 135–184.

²⁶ Zwyczajnie używane hiszpańskie pojęcie oddające rzeczywistość nas otaczającą (jak również naszą z nią relację, naszą „okoliczność”, naszą w niej kondycję i zanurzenie we wszystkie terytoria istnienia. Posłużył się nim kiedyś Ortega y Gasset, odpowiadając na pytanie o tożsamość: „Yo soy yo y mi circunstancia”.

niom. Być może tej odmianie oikologii moglibyśmy dać nazwę jakiejś nowej i łatwowiernej (globalistycznej) teogonii? Nie potrafię odpowiedzieć na to pytanie. Na pewno nie jest ona kolejnym wykwitem prostodusznego holizmu, jakkolwiek chciałaby holistycznie świat ujmować i nie przeoczyć nic z *Physis*. Ezoteryczne spotkanie z *genius loci* to tylko jakiś błysk oikologicznej wrażliwości, ale jeszcze nie oikologiczna refleksja. Badania nad geniuszem miejsca pomogły mi jednak stworzyć pewną bazę pojęciową²⁷.

Nie szukam już zatem dalej alternatywnych nazw oikologii. Nie stworzę również w dalszym toku moich rozmyślań precyzyjnej definicji oikologii. Nie przeceniam również bynajmniej tego oikologicznego podejścia do rzeczywistości i do lektury ani też mojej oikologicznej skłonności. Upatruję w oikologii oczywistego wezwania do zmiany. Przede wszystkim zmiany siebie samego. Koniec końców oikologiczne zapatrywania wcale nie muszą okazać się receptą na uczynienie z domu przystani²⁸.

Przyznaję jednak, że początkowo pojmowałem oikologiczne działanie refleksji jako zbliżanie się do istoty tego, czym byłby dom albo jakaś symboliczna ojcowizna/ojczyzna/*patria*. Teraz uważam, że jeśli w ogóle oikologię można by próbować utożsamić z aproksymacją zadowolenia, to byłoby to zadowolenie w Bogu; zakotwiczenie w Nim. Każda inna oikologiczna aproksymacja zbliża nas prawdopodobnie do śmierci, nawet jeśli powierzmy nasze uczucia i myśli irracjonalnej miłości do geniuszy miejsc i aniołów cudnych ojczyzny Friedricha Hölderlina i uwierzmy, że krajobraz, idylla, ukochanie *Heimatu*, ciepło rodzinnej okolicy są formami witalności, przejawami żywotności i więzi z kosmosem, że dają człowiekowi prawdziwe oparcie i szczęście w życiu. Oikologia nie stanowi bynajmniej formy odzyskiwania barw dzieciństwa — jak w opowiadaniu *Als ich die Welt am Himmel baute* Petera Roseggera (1843–1918). Ani powrotu, choćby mentalnego, do utraconej ojczyzny (czyli zawsze Raju). Aproksymacją zadowolenia mogłaby zostać nazwana historia Zbawienia jako cierpliwa

²⁷ Wymienię kilka tekstów, które najpierw stanowiły inspirację, a później stały się przedmiotem komentarza i interpretacji: S. Symotiuk, *Filozofia i genius loci*, Warszawa 1997; „*My som tukej*”. *Kilka szkiców o przestrzeniach Śląska*, red. W. Kalaga, Katowice 2004; A. Kunce, Z. Kadłubek, *Myślenie Śląskie. Wybór esejów*, Katowice 2007; *Genius loci. Studia o człowieku w przestrzeni*, red. Z. Kadłubek, Katowice 2007.

²⁸ Thomas Bernhard w swojej powieści *Kalkwerk* buduje pozornie zachwycający obraz domu (Kalkwerk), który jest przystanią dla żony Konrada, dla niego samego natomiast jest miejscem wyniszczającym (i miejscem zbrodni), zob. Th. Bernhard, *Kalkwerk*, przeł. E. Dyczek i M.F. Nowak, postłowie K. Franczak, Łódź 2010, s. 16–17.

narracja o niecierpliwym powrocie człowieka do domu, do sfery niegigienicznej. Człowiek bowiem, opuszczając Raj, stał się bezdomny. Oikologia odtwarza opowieść (praktykuje opowieść w celu wzmocnienia pamięci) o tym, jak człowiek tęsknił za domem i nieudolnie usiłował doń powrócić. W tej opowieści o powrocie do rajskiego jedynego domu oikologia spotyka się z teologią. Dzieje prób ponownego zamieszkania w Raju są historią świętą (na inną świętość nie ma miejsca: oikologii nie można uprościć do czczenia kamieni i drzew, do świętości świętych gajów). Stąd w uproszczeniu można powiedzieć, że oikologia jest postsekularną odmianą teologii.

Gdy niemiecki teolog mówi, że człowiek jest spleciem intensywnych relacji, że z tego czegoś relacyjnego składa się ludzkie jestestwo, to na pewno się nie myli. Gerhard Lohfink w książce o teologii i praktyce modlitwy notuje bowiem taką myśl:

Każda ludzka osoba jest samoistością, jest także jednak w dużej mierze „relacją”. I to w o wiele większym stopniu, niż się do tego zazwyczaj przyznajemy. Sądźmy często, że moglibyśmy się opierać wyłącznie na nas samych, ale to nieprawda²⁹.

Jesteśmy zależni od tego, co nas otacza. Nie chodzi tylko o relacje *do* świata, *inter*relacje świeckie i światowe, lecz relacja *od* świata (można by wyobrazić je sobie jako promienie słońca odbijane przez lustro). Wszystkiego tego potrzebuje człowiek. Są to atoli związki sięgające daleko poza kompetencje człowieka i domenę materii; poza widzialny świat: paruzyjna przedza obecności. Te relacje utrzymują świat, podtrzymują jego przedziwne istnienie (wbrew wywodom przyrodników, gdyż tzw. ekologiczny ślad kilkakrotnie przekracza możliwości naszej planety, a my mimo wszystko wciąż żyjemy).

Relacje międzyludzkie, które trzeba pielęgnować i podtrzymywać, są w istocie tylko impulsami, a nie prawdziwymi więziami relacyjnymi, łączami stałymi, że posłużę się słownictwem branżowym. Stąd też oikologia zajmuje się, albo raczej praktykuje — szukam wciąż terminu, który łączyłby refleksję i działanie, praktykę i namysł — nieustanne zakorzenienie wykorzeniające, zadowowienie „wydomawiające”. Albowiem w oikologii

²⁹ „Jede menschliche Person ist also Selbstand, ist aber auch in einem außerordentlichem Maß «Beziehung». Und zwar viel intensiver, als wir uns das normalerweise eingestehen. Wir meinen meist, wir würden ganz in uns selbst ruhen. Aber das stimmt nicht”. G. Lohfink, *Beten schenkt Heimat. Theologie und Praxis des christlichen Gebets*, Freiburg im Breisgau 2010, s. 37.

pamięta się o dialektycznym, zmieniającym się, pielgrzymującym charakterze zamieszkiwania: „Gdyby nie cudzoziemcy, nie byłoby tubylców”, mówi J.M. Coetzee³⁰. Cudze w domu gwarantuje obfitość, która spływa na dom. Oikologia to tylko sygnatura pod dialektycznym projektem o zdobywaniu i utracie domu, przybywaniu i żegnaniu się, odchodzeniu i powrocie. Nastawienie oikologiczne w ogóle (czy to w życiu, czy to w uprawianiu humanistyki) wymaga elastyczności, pracy na granicy falujących horyzontów. Ikona domu nie powinna usztywniająco wpływać na refleksję (która ze swej natury i nazwy jest „fleksją” i odznacza się płynnością, fluwalnością, sprężystością, rozciągliwością).

LOGO DOMU

Logo tego, co domowe, może stanowić marcepan. Ważnym literackim oikologiem był Tomasz Mann. To, co nazwał duchową formą życia (myśląc o Lubece), oddaje w moim przekonaniu sens oikologicznego dyskursu. Mann był wyraźnie lubecki, wyraźnie północnoniemiecki. Ta regionalna, lokalna wyrazistość, ta odmienność podkreślająca silną identyfikację z *locus* kulturom mocno utożsamionym z ideą narodowej jedności zazwyczaj bardzo przeszkadza. Oikologiczne intuicje rozwija Tomasz Mann w związku ze swą patrycjuszowską i „marcepanową” kondycją. Odnajdujemy ją w eseju *Lubeka jako duchowa forma życia*.

Jeśli ktoś zechce wyladować na mnie swój gniew i mi przyłożyć, to wówczas z dużym prawdopodobieństwem na tapecie pojawi się moje lubeckie pochodzenie i lubecki marcepan: jeśli komuś już nic innego nie wpada do głowy, to łączy mnie jednak z tym śmiesznym marcepanem, po czym jawię się jako lubecki cukiernik, a zabieg taki później określa się mianem literackiej satyry³¹.

Lubeka-dom, ów egzystencjalny wymiar domostwa spoczął na Mannie i napiętnował go³². Nazначzył na całe życie niewygodną może lubeckością marcepanową (marcepan mógłby również stanowić *geistige Lebensform*). Jako

³⁰ J.M. Coetzee, *Powolny człowiek*, przeł. M. Konikowska, Kraków 2006, s. 203.

³¹ Th. Mann, *Lubeka jako duchowa forma życia* (*Lübeck als geistige Lebensform*), w: Tenże, *Moje czasy. Eseje*, wybór i wstęp H. Orłowski, przeł. W. Kunicki, Poznań 2002, s. 183.

³² Tym, czym dla Manna była hanzeatycka Lubeka, dla Orhana Pamuka był Stambul; zob. O. Pamuk, *Stambul. Wspomnienia i miasto*, przeł. A. Polat, Kraków 2008. Dla porządku

pisarz i człowiek świadomy wylania się z lubeckiego świata szlachetnych kupców swą pierwszą powieścią, zatytułowaną *Buddenbrokowie. Dzieje upadku rodziny*. Powieść ta stanowi proklamację oikologiczności w tym znaczeniu, że rozpisuje życie rodziny, wspólnoty, Lubeki na głosy miejsca. Idzie jednak o takie miejsce, które pamięta się już tylko jak sen — miejsce utracone; patrzy się na ten dom z wygnania, ma się tylko logo tamtej rzeczywistości: w tym przypadku marcepan. (Nawiasem mówiąc, innym marcepanowym miastem europejskim jest Toledo — *mażepam* w Toledo można spotkać wszędzie.)

UTRATA

Autentyczna relacja z miejscem-domem to zawsze utrata. Stojąc w samym środku boskiego globu, w delfickim pępku świata, dziewczyna o imieniu Arieka, nowicjusza, która ma zostać Pytia, bohaterka ostatniej i niedokończony powieści Williama Goldinga, wyraża następujące pragnienie:

Pomyślałam, że chciałabym mieć dom. Taki jak ja go sobie wyobrażam. To, co jest tam, nad morzem dla nikogo nie było domem. Chyba mnie podmieniono. Nie mam żadnych cech mojego ojca, mojego szanownego ojca. Dom. Miejsce i ludzie, którzy czekają na mnie przepelnieni... miłością. Chciałabym mieć taki dom³³.

W następnym passusie Golding każe skwitować to śmieszne wyznanie przewodniczącemu kolegium kapłanów Apollona i opiekunowi dziewczyny takim pytaniem: „Czy rola, jaką odegrasz w historii narodów... ludzkości... nie zastąpi ci tego?”³⁴. Ale kandydatka na wieszczkę nie odpowiedziała na to pompatyczne i zarazem ironiczne pytanie twierdząco. Domu bowiem nie zastąpi znaczenie społeczne, rola, jaką ma się do odegrania w świecie. Nie zastąpi go nawet instytucja boska, nawet pytyjski zakon; domem nie może też być państwo. Żadna ranga i sława nie zastąpi domu. Pytia kieruje losami świata, lecz świata nie zamieszkuje. Panuje nad nim słowem i wizją, ale nie mieszka. Zarządza zdarzeniami, ale nie bierze w nich udziału. Być może z tej lekcji oikologicznej Goldinga winniśmy wynieść jeszcze jedną

dodajmy jeszcze Triest (Trst) Magrisa; zob. C. Magris, *Mikrokosmosy*, przeł. J. Ugniewska i A. Osmólska-Mętrak, Warszawa 2002.

³³ W. Golding, *Dwoisty język*, przeł. M. Golewska-Stafiej, Poznań 1997, s. 68.

³⁴ Tamże.

naukę: mieć dom to nie znaczy rezydować w świątyni. Nawet świątynia, wydzielony dom boży, symboliczny dom boga, nie daje radości zamieszkiwania. Dopiero gdy nie ma już żadnych innych ojczyzn — i kiedy nawet nie ma ciała — ojczyzną staje się wiara.

„MAŁA” OJCZYŻNA, OJCZYŻNA OIKOLOGICZNA

Nie wiemy, gdzie jesteśmy. Wszystko — za sprawą telewizji, internetu oraz innych technologii komunikacyjnych — jest nam bliższe niż *Ackerfeld*³⁵, pole, które otacza nasz dom tam, za oknem, powie Heidegger w wykładzie *Gelassenheit*, wygłoszonym 30 października 1955 roku. Małej, okalającej nasz byt okolicy nie percypujemy. Nie widzimy naszej mikrej regionalnej ojczyzny, naszej wysepki na oceanie doznań, pragnień; swoistość i sąsiedztwo nie budzą rezonansu.

Nie doświadczamy naszej Sycylii. Książę Giuseppe Tomasi di Lampedusa odziedziczył w 1945 roku połowę drugiego piętra *palazzo* przy via Butera 42 w Palermo, dwa lata później kupił jeszcze dwa piętra domu przy via Butera 28. Coraz mniejsze stawało się sycylijskie dominium książęce. Mała ojczyzna, choć największa wyspa na Morzu Śródziemnym. Jednak przez ten fakt to dumne ojczyste patrymonium Lapedusów wcale nie wydaje się pomniejszone.

Ojczyzna, o ile jest, nigdy nie jest mała. Małych ojczyzn po prostu nie ma. Istnieją tylko wielkie ojczyzny. Są tak wielkie, że obejmują słońce, kwiaty, wieże katedr, sosnowe zagajniki, Monte Pellegrino, niebo i kępki zajęczego szczawiku (*Oxalis acetosella*) przy leśnej drodze; purpurowe odcienie cegieł we wrześniowym świetle. Zdarza się czasem, że ta wielka ojczyzna to także język; słowa, mowa, chropawe narzecze, a także wszyscy, którzy go używają. Mikroojczyzna to wielka wspólnota, wielkie braterstwo i wielka siostrzaność z kosmosem (koniecznie sprawa siostrzana). Wielka/mała wspólnota nie ma ani granic strzeżonych przez wojsko (armie by się w niej nie zmieściły), ani nic z charakteru terytorium, którego pilnują dzień i noc funkcjonariusze (urzędnicy nie mają tu wstępu). Nie jest dystryktem, który byłby dla kogoś zamknięty i otoczony kolczastym drutem. Wielka, uniwersalna ojczyzna jest jedynie przymiotem pełni człowieczeństwa i wiary, że

³⁵ M. Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen 1959, s. 15.

wszystko minie, przeminie, przemieni się. Wielka ojczyzna jest odkrywaną we wspólnocie pełnią, pełnią *współ*-odkrywaną razem z innymi. Wielka ojczyzna jest zadaniem — *za*-daniem — trudnym do u-niesienia darem jest w ogóle człowieczeństwo domagające się stale odczytania, zrozumienia.

Nieźrównanym zdaniem w literackiej oikologii jest fragment *Doliny Issy* Czesława Miłosza: „Życie ludzi, którzy nigdy, wychodząc rano przed dom, nie słyszeli bulgotu cietrzewi, musi być smutne, bo nie poznali prawdziwej wiosny”³⁶. Nie poznali wiosny ani domu, nie zauważyli też, że istnieją. To zdanie wyraża w doskonały sposób prawdę o tym, czym jest ojczyzna. Ojczyzna oikologiczna to przyrodnicze więzi, prawdziwe doznania łączności ze światem. Nawet te ulotne więzi z odgłosami ptaków, z bulgotem cietrzewi, pamięć zapachów, zmysłowa komunikacja z przestrzenią. Komunia z geniuszem miejsca, duchem opiekuńczym tego wycinka wszechświata; dialog z każdym ujawniającym się działaniem geniusza — oto relacja ojczyźniana.

W twórczości Czesława Miłosza powaga odniesień do Natury jest czymś znamienitym. Kontakt z *Physis* miejsca, z twarzą przestrzeni dookolnej staje się węzłem innych spotkań i rozmów. Ważny pozostaje przeto w tym kontekście wiersz zatytułowany *Linnaeus*. Wiersz pochodzi z tomu *Dalsze okolice*, jednego z najważniejszych w dorobku poety. *Linnaeus* jest holdem złożonym Naturze, „holdem wierszem podobnym do klasycznej ody”, jak pisze jego autor.

Zielone młode liście. Kukulka. Echo.
O czwartej rano zerwać się i biec do rzeki,
Która dymi [...]”³⁷.

Takie „życie w hymnie”, blisko Natury, w zgodzie i niezgodzie z jej porządkiem jest życiem zanurzonym w ojczyźnie. Nie chodzi tu o flagę i hymn, lecz o „Anemony z Laplandii, lilie wodne, irysy”. Ojczyzna to nie to samo co państwo (projekt najbardziej ironiczny). Pochwała pracy Karola Linneusza, szwedzkiego osiemnastowiecznego klasyfikatora świata natury, jest w istocie uznaniem przez poetę pięknego oikologicznego porządku w „stuleciu bez harmonii”. Ten porządek należy jednak do świata naturalnego, a nie człowieczego, cywilizowanego. Ów ład (stan nie do zawładnięcia,

³⁶ Cz. Miłosz, *Dolina Issy*, Kraków 1989, s. 161.

³⁷ Cz. Miłosz, *Linnaeus*, w: Tenże, *Dalsze okolice*, Kraków 1991, s. 10–11.

nie do zagarnięcia) opiera się na oikologii. W naturze, w pierwotności znajduje człowiek na nowo dom i ojczyznę (jest owłosionym satyrem sprzed zaistnienia praw i sprzed kultury). Ta nuta przyrodnicza, biologiczna, dzika, prawdziwa, *przed*-narodowa i *przed*-państwowa dźwięczy głośno w innym wierszu Miłosza, jednym z ostatnich jego wierszy, w *Obecności*:

Kiedy biegałem boso w ogrodach nad Niewiażą

Było tam coś, czego wtedy nie próbowałem nazwać:

Wszędzie, między pniami lip, na słonecznej stronie gazonu,
Na ścieżce wzdłuż sadu,

Przebywała Obecność, nie wiadomo czyja³⁸.

Ojczyzna jest tym czymś parazyjnym, co ciągle nieudolnie klasyfikuję jako oikologiczne. Ojczyzna jako obecność domowa, jako „prezencja” spójnej swojskości. I to najważniejszy chyba aspekt pojmowania, uczenia się, czym jest ojczyzna. Ważniejszy niewątpliwie niż treści, które zawarł Miłosz w tomie esejów wygnańczych *Szukanie ojczyzny* z 1991 roku. W *Obecności* Miłosz wspomni o duchach, przodkach, demonach, geniuszach miejsc, bogach związanych z jakimiś miejscami dzieciństwa litewskiego — o tej wielkiej gwardii przybocznej życia. Mowa jest tu zatem o uobecnieniu, spotkaniu z tymi, którzy żyli w pewnej wspólnej przestrzeni mentalnej, duchowej. Bo „człowiek chce być potwierdzony przez człowieka w swoim bycie i chce być obecny w bycie drugiego”, jak pisze Martin Buber³⁹. Ojczyzna łączy się przecież z magicznym myśleniem o przodkach, krwi i ziemi. Nieodwołalnie trzeba o tym pamiętać jako o najbliższym i najdalszym otoczeniu naszego bycia na ziemi, a więc w konkretnym miejscu. Człowiek, który jest wierny swojemu rodowodowi (nie *na*-rodowi!), czyli swojej genealogii (mentalnej i biologicznej, „somatycznej”), czyli swoim przodkom — jest w stanie zachować głęboką więź z byciem i z otaczającym go światem. Niekoniecznie z historią polityczną; ta pierwotna (totalnie „niedyskursywna”) wierność jest figurą więzi z życiem w ogóle. Jest spełnieniem marzenia o Raju. Gdy się jednak rozprawia o przodkach i krwi, łatwo wpaść w pułapkę. Krew nie może stać się religią.

³⁸ Cz. Miłosz, *Obecność*, w: Tenże, *Wiersze ostatnie*, Kraków 2006, s. 8.

³⁹ M. Buber, *Ja i ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 136.

Prawie przed samą śmiercią Martin Heidegger wyznał: „Nasze ludzkie doświadczenie i nasza ludzka historia — dowodzą, że wszystko, co ważne i wielkie, brało się zawsze stąd, iż człowiek miał ojczyznę i był zakorzeniony w tradycji”⁴⁰. Heidegger ma rację: ojczyzna jest ważna. Sprawa tradycji odgrywa w kontakcie z tym, co ojczyźniane, pewną rolę. Tradycja nie może jednak przesłonić tego, co pierwotne i pierwsze, na przykład bulgotu cietrzewi, o których pisał Miłosz.

Czym jest zatem ojczyzna oikologiczna? Wróćmy myślą do greckiej wyobraźni. Grecy najpierw mieli *πατρίς* (*patris*), czyli ojczyznę w rozumieniu majątku i rodziny ojca, a więc ojcowizny. Później, kiedy więzy plemienne i rodzinne uległy rozluźnieniu, Grecy stworzą *πόλις* (*polis*), czyli ojczyznę w rozumieniu wspólnoty politycznej i sakralnej (o czym zapominamy, gdy myślimy o demokracji ateńskiej: demokracja może funkcjonować wyłącznie w świętej przestrzeni!). Następnie w dobie hellenizmu, czyli w czasach po Aleksandrze Wielkim, wyłoni się *idia*, a więc próba zrozumienia tego, czym jest ojczyzna wyłącznie w sensie duchowym; *idia* to *Heimat*, rzeczy prywatne, domowe, bliskie temu, co przekazała raczej matka niż ojciec i świat; słyhać tu „mać-matkę”. Owa prywatna tożsamość ojczyzny Greków, określana jako *idia*, ma całkowicie swojski charakter. Jest wyraźną odpowiedzią na zamęt hellenizmu, czyli pomieszanie języków i kultur, spotkanie Greków z Azją. Stoi po stronie kobiecości, kobiecego, matki, już nie ojca i jego spraw. Już nie jest ojczyzną, lecz jakąś matczyzną, tym co się zwie po łacinie *matrix*, czyli macicą.

Simone Weil potwierdza ważność kwestii wyboru u tego, kto poszukuje swojej ojczyzny i próbuje zapuścić korzenie: „A kraj rodzinny? — zapytuje francuska pisarka — Ale to nie społeczność, to środowisko ludzkie, którego nie więcej jesteśmy świadomi niż powietrza, którym się oddycha. Kontakt z naturą, przeszłością, tradycją. Zakorzenie to co innego niż uleganie temu, co społeczne”⁴¹. Zakorzenie to spolegliwość wobec tego, co indywidualne i „naturalne”. Zakorzenie, jako jądro tożsamości, okazuje się więc dyskretnym obcowaniem ze światem w ciągłym zachwycie. Jest czymś zgoła innym niż aroganckie tupanie funkcjonariusza domagającego się legitymacji potwierdzającej związek człowieka z jego krajem, który nagle

⁴⁰ M. Heidegger, *Tylko Bóg mógłby nas uratować* (Wyniad udzielony przez Martina Heideggera tygodnikowi „Der Spiegel” 23 września 1966 r.), przeł. M. Łukasiewicz, „Teksty” 1977, nr 3, s. 153.

⁴¹ Słowa S. Weil we *Wprowadzeniu Gustawa Thibona*, w: S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1999, s. 35–36.

stał się monarchią (bardziej lub mniej świętą), republiką, województwem, dystryktem, obwodem, departamentem, bezimiennym terytorium.

„Świat bez twojej ojczyzny nie ma dla ciebie żadnej wartości”⁴². Ojczyzna to nie to samo co tożsamość, wygnanie to nie to samo co swawolne wędrowanie. Czym jest wygnanie z ojczyzny, wiedzą tylko wygnani. Piękna uwaga, zarazem wstrząsające pytanie Johanna Bobrowskiego, niemieckiego pisarza pochodzącego z Królewca/Königsbergu/Kaliningradu, człowieka — jak sędzę — niezwykle doświadczonego w sprawach opuszczania pięknego kraju: „Czy można zabrać z sobą ojczyznę na zelówkach butów”⁴³. Najwięcej o ojczyźnie wiedzą ci, którzy ją utracili.

Jednym z tych wielkich wygnańców-pisarzy był Węgier ze słowackich (dzisiaj) Koszyc, Sándor Márai (1900–1989). Mówił, że można mieszkać w linijce wiersza. Ta myśl tego dwudziestowiecznego mędrca uczy jednego: ojczyzny nie można zawłaszczyć, nie sposób jej komuś zabrać. Tak jak nie da się zawłaszczyć poezji. Ojczyzna — jak poezja — odznacza się anarchią. Jest czymś, czego nie sposób zrozumieć, zamknąć w prostych równaniach. Ojczyzna istnieje przeciwko nadto ubóstwionej w Polsce swojskości. Dlatego jest większa od państwa, konfederacji, unii; wszelkich sojuszy i wszelkich zdrad. „Tak, mam ojczyznę: język francuski”⁴⁴ — pisze entuzjastycznie w swoim dzienniku Albert Camus. Ten sam „człowiek śródziemnomorski”, Albert Camus, powiada parę stron wcześniej: „Świat, w którym czuję się najlepiej: [to — Z.K.] mit grecki”⁴⁵. Życie w języku mitu jak w samym sercu ojczyzny, przechadzanie się wewnątrz mitu jak w wirydarzu — tradycja mitu uwewnętrznia mieszkanie, komunikuje powszechność przechodniości.

Na Górnym Śląsku, w Chorzowie w latach trzydziestych zeszłego wieku mieszkał Gabriel Laub. Jak sam pisze, wtedy chłopak biegający po placu któregoś z familków, usiłujący pocałować jakąś Werę bądź Else. Gabriel Laub: Żyd w Bochni, pisarz niemiecki mieszkający w Hamburgu, Pradze, chłopak uczący się rosyjskiego na Uralu, zdający maturę w Krakowie, jeżdżący na grób brata do Tel Avivu. Gabriel Laub: „Mówię i piszę mniej więcej równie pewnie w czterech językach, w niemieckim mam teraz

⁴² S. Márai, *Księga żół*, przeł. F. Netz, Warszawa 2002, s. 150.

⁴³ J. Bobrowski, *Puszczyk*, w: Tenże, *Uczta myszy i inne opowiadania*, przeł. Z. Jaremkowski-Pytowska, Warszawa 1967, s. 177.

⁴⁴ A. Camus, *Notatniki 1935–1959*, przeł. J. Guze, Warszawa 1994, s. 192.

⁴⁵ Tamże, s. 190.

więcej praktyki. Pytają mnie często, w jakim języku śnię. O ile wiem, jest to mieszanina ze wszystkich moich języków z paroma dodatkami z takich, które niewiele znam. Mam ojczyznę z czterech języków. I co z tego?”⁴⁶. Język opuszcza się jak dzieciństwo albo dom na Morusowej Utopii. Język-dom ma status bytu uprzedniego: przekłada się, znaczy jako przekład.

Uważam ojczyznę oikologiczną za rodzaj dyskretny i namiętnej relacji (tj. posiadającej ontologiczny sens) do tego, co Ernst Jünger, olśniony Wenecją 16 maja 1964 roku, nazwie *Menschheitsraum*⁴⁷. Nie przekładam tego terminu. Musi on pozostać oikologicznie zdomowiony w niemczyźnie. Musi się ograniczyć do wnętrza. Tak jak ja mógłbym rzec — bynajmniej nie w duchu eskapizmu — za bohaterem powieści Edgara Laurence’a Doctorowa, że „moje życie ograniczyło się teraz do wnętrza domu”⁴⁸.

OIKOLOGIA JAKO INKARNACJA WIARY

Mogę mówić, że oikologia stanowi rodzaj teologii o tyle, o ile wierzę. Teologia zakłada bowiem wiarę, realność wiary. Nie mogę w tym kontekście założyć jakiejś latentnej, niewydobytej wiary (ukrytej wiary, która dopiero się objawi w jakimś momencie mojego życia). Na nieukierunkowaną wiarę również nie ma tu miejsca. Założenie, że istnieje jakaś potencjalna czystość wiary — jest niedorzecznością. „Czysta wiara, wolna od dogmatów — twierdzi Miguel de Unamuno — [...] jest urojeniem. Nie rozwiązywał trudności nawet wynalazek wiary w wiarę. Wiara potrzebuje treści, w której się zakorzenia. Wiara jest pewną formą poznania, choćby to było tylko poznanie — a nawet sformułowanie — naszego żywego pragnienia. [...] Wiara zakłada element osobowy, obiektywny. Wierzy się osobie, a więc Bogu jako osobie i uosobieniu Świata”⁴⁹. Wiara to wierzytelność, zaufanie, pewność solidności powierzonej sprawie⁵⁰. Interpretacja, w której wiara jest

⁴⁶ G. Laub, *Moja wielka ojczyzna*, „Tytuł. Pismo Literacko-Artystyczne” 1998, nr 4, s. 18.

⁴⁷ E. Jünger, *Aus dem goldenen Muschel*, Stuttgart 1984, s. 112.

⁴⁸ E.L. Doctorow, *Homer i Langley*, przeł. K. Puławski, Warszawa 2011, s. 173.

⁴⁹ M. de Unamuno, *Wiara, nadzieja i miłość*, w: Tenże, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, przeł. H. Woźniakowski, Kraków–Wrocław 1984, s. 205–206.

⁵⁰ Zob. J. Kristeva, *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*, przeł. A. Turczyn, Kraków 2006, s. 22.

rzeczywistością i sytuacją wyjściową egzystencji, w której wiara jest losem, jest właśnie teologia. Jeśli zaproponowalibyśmy takie rozumienie dziejów człowieka, które byłoby historią Zbawienia, byłaby to narracja o mozolnym powracaniu człowieka do jego domu (zgodnie z grecką etymologią *oikosu*). Gdy człowiek wyszedł z Raju — stał się bezdomny (był poza ogrodem, czyli w pustce). Oikologia odtwarza opowieść o tym, jak człowiek tęsknił za domem i próbował do niego daremnie na różne sposoby powrócić. Oikologia spotyka się więc z teologią, ponieważ powrót człowieka do Raju, do prawdziwego domu, to próba nabycia prawa do ponownego zamieszkania blisko Boga — albo wręcz w Nim samym. Oikologia, nawet kiedy podejmuje w swej refleksji „pogańskie” i „zmyślone” motywy Penatów i Larów, wprowadza temat wydarzeń apokaliptycznych, ostatnich wydarzeń w dziejach błakania się ludzkości. Wtedy „wszystkie domy zawołają: Alleluja!” (Tb 13,18).

INDEKS NAZWISK

- Abgarowicz Kazimierz 170
Abriszewski Krzysztof 45, 107
Abu-Lughod Lila 144
Adnan Etel 149, 158
Adonis (Ali Ahmad Sa'īd Isbir) 14
Ajschylos 98
Agamben Giorgio 107–108
Allen Francis 110
Amato Joseph 139
Ammonas 155
Anaksagoras 173–174
Andrić Ivo 168
Antochewicz Bernard 63
Antoni św. 153
Appuderaī Arjun 61
Arendt Hannah 130, 171–172
Arseniusz Abba 153
Arystoteles 177

Bachtin Michail 28, 52, 54, 90
Baran Bogdan 10, 97
Barańczak Stanisław 47
Barnard Alan 143
Barthes Roland 79–81
Bartnicki Krzysztof 7
Bass Allan 19
Bauman Zygmunt 174, 178
Belt Don 145
Benjamin Walter 134, 178
Berman Marshall 131–132

Bernhard Thomas 180
Bielawski Jan 148
Bieńkowska Ewa 138
Bieńkowska Wiera 151
Bieńkowski Zbigniew 151
Birnbaum Jean 88
Blake William 52, 77, 141
Bobrowski Johannes 188
Bollnow Otto Friedrich 174
Borkowska Małgorzata 153, 155
Boudjedra Rachel 147
Bourdieu Pierre 145
Brakoniecki Kazimierz 26
Brault Ann Pascal 26, 36, 89
Brydak Wojśław 60
Buber Martin 65, 186
Budick Sanford 28
Buras Jacek 63
Burnet John 169
Burska Ewa 163

Cacciari Massimo 117–119
Calasso Roberto 92
Calvino Italo 124
Camon Fernando 175–178
Campbell Timothy 101
Camus Albert 188
Canetti Elias 98–99
Carnap Rudolph 12
Casey Edward 12, 123, 139

- Cats Jacob 82
 Chamberlain Neville 65–66
 Cichowicz Stanisław 138, 163
 Cieraad Irene 82
 Cioran Emil 58, 60, 66–67, 71
 Clifford James 61
 Coetzee John 182
 Curtius Ernst Robert 117
 Czarnecki Michał J. 177
- Dannhauer Conrad 170
 Dante Alighieri 22
 Degórski Bazyli 154
 Delacroix Ferdinand Victor
 Eugène 81
 Derra Aleksandra 45, 107
 Derrida Jacques 13, 19–22, 27–29,
 32, 36, 88–89, 132, 134, 138,
 140, 149
 Dickinson Emily 34
 Doctorow Edgar Laurence 189
 Doherty de Hueck Catherine
 155–156
 Doktor Jan 186
 Drzewiecki Konrad 16
 Dukanović Alija 168
 Dyczek Ernest 180
 Dziadek Adam 80
- Engels Friedrich 131–132
 Esposito Roberto 101, 113, 120–
 121, 132
 Euprepiusz Abba 155
 Eurypides 94, 97–98, 105, 168
 Exupery Saint d' 151, 159–162
- Falkowski Mateusz 112
 Ferraris Mauricio 149
 Fichte Johann Gottlieb 66, 69
 Franczak Karol 180
 Frankiewicz Małgorzata 176
- Freud Siegmund 19
 Frybesowa-Oleńska Aleksandra 187
 Frycz Stanisław 16
- Gadacz Tadeusz 62, 168
 Gadamer Hans Georg 169
 Gasset Ortega y 163, 179
 Gerson Maks 171
 Glinzanka Agnieszka 135
 Goduin Peter 144
 Godyń Mieczysław 130
 Golding William 183
 Golewska-Stafiej Małgorzata 183
 Gruszczyński Marcin 62
 Guze Joanna 188
- Hamacher Werner 99–101
 Hanafi Zakiya 132
 Hart Patrick 157
 Hartog Francois 57
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 62, 145
 Heidegger Martin 8–11, 13, 30, 163,
 171, 184, 187
 Helmreich Stefan 111
 Heraklit 17
 Heydel Magdalena 86
 Hieronim św. 154
 Hilarion św. 154
 Hitchcock Alfred 135
Hoffmann ???
 Hollander Martha 75–76
 Homer 58, 189
 Horacy (właśc. Quintus Horatius
 Flaccus) 93
 Hölderlin Friedrich 103–104, 110, 180
 Hytlodeusz Rafał 170
- Iser Wolfgang 28
 Iwińska Magda 163
- James William 42

- Jancewicz Anna 163
 Jarniewicz Jerzy 86
 Jastrun Mieczysław 103, 109
 Joyce James 7–9, 12
 Juszcak Wiesław 52, 77
 Jünger Ernst 189

 Kabatc Eugeniusz 177
 Kadłubek Zbigniew 72, 161, 180
 Kafawis Konstandinos 121–122
 Kalaga Wojciech 180
 Kalinkowski Stanisław 155
 Kalinowski Leon Marian 87
 Kamuf Peggy 20
 Kania Ireneusz 58, 178
 Kant Immanuel 12, 87, 89
 Kapuściński Ryszard 68
 Kartezjusz 12, 140
 Kasjan Jan 154
 Kasprzysiak Stanisław 92
 Khoury Elias 14
 Kleist Heinrich von 63–64
 Koczanowicz Leszek 42, 89, 96,
 107–109, 122
 Konikowska Magdalena 182
 Kowalska Małgorzata 149
 Kozera Marek 153, 155
 Krakauer Jon 160
 Krasieński Zygmunt 76
 Kristeva Julia 189
 Kroker Wiesław 145
 Krońska Irena 66
 Kroński Tadeusz 66, 89
 Królak Sławomir 108
 Kubiak Zygmunt 121
 Kulicka Elżbieta 81
 Kunc Aleksandra 68, 180
 Kunicki Wojciech 43, 182

 Laertios Diogenes 173
 Lampedusa Giuseppe Tomasi di 184

 Landman Adam 89
 Lapidus Roxanne 123
 Latour Bruno 45–46, 48, 107, 120,
 123, 136, 141
 Laub Gabriel 188–189
 Lawrence Edward Thomas 135, 145,
 149, 160
 Leibniz Gottfried Wilhelm 12, 141
 Lefebvre Henri 136
 Lennon John 84
 Leszczyńska Katarzyna 63
 Levi Primo 176
 Liddell Henry George 58
 Linneusz Karol 185
 Llosa Mario Vargas 68
 Lohfink Gerhard 181
 Lloyd Janet 57
 Lughod Abu Lila 144
 Lukrecjusz 23

 Łanowski Jerzy 94, 105, 168
 Ławińska-Tyszkowska Janina 168

 Mach Jolanta 61
 Madej Wojciech 130
 Magritte René 39
 Magris Claudio 183
 Makary z Aleksandrii 154
 Makowiecka Elżbieta 153
 Malabou Catherine 13, 27, 32, 132,
 138, 140
 Marai Sandor 172–173, 188
 Mann Thomas 182
 Mare de Heidi 82
 Margański Janusz 95
 Marin Louis 31–33
 Marks Karol 131–132
 Masri Maram El 153
 Massey Doreen 61
 Matoes Abba 153
 Matyszkiewicz Mateusz 177

- Mayers Gregory 153–154
 McCartney Paul 84
 McGuckin John 152
 Melville Herman 79, 111–112,
 114–116, 118
 Mentz Steve 111
 Mercier Louis-Sebastien 134–135
 Merleau-Ponty Maurice 9, 138
 Merlaud Andre 170
 Merton Thomas 156–157
 Michalski Krzysztof 169
 Milobędzka Krystyna 100
 Milosz Czesław 141, 185–186
 Mizera Janusz 8, 171
 Montale Eugenio 119–120
 Morawski Kazimierz 92, 95
 More Thomas 170
 Morley David 61
 Muir John 123
 Müller Herta 63, 66–68
 Murawska Dorota 156
 Muschg Walter 97

 Naas Michael 26, 36, 89
 Nadas Peter 65
 Nancy Jean-Luc 26
 Neri Filip św. 166
 Netz Feliks 188
 Nietzsche Friedrich 16, 35, 72–73,
 87–91, 98, 106, 120–121, 158,
 160–161
 Nocoń Arkadiusz 154
 Nollan Valerie 54
 Novalis 43
 Nowak Marek Feliks 180

 Ochab Maryna 138
 Olczyk Jacek 124
 Olszewski Witold 170
 Ono Yoko 23
 Orłowski Hubert 182

 Osmólska-Mętrak Anna 183
 Pachocki Krzysztof 153
 Palladiusz 154–155
 Pamuk Orhan 182
 Partif Michael 159
 Pascal Blaise 164
 Pasolini Pier Paolo 176
 Patočka Jan 90, 102, 110
 Pennington Basil 152
 Perec Georges 32, 37, 53–54,
 124–128, 130–133
 Petrini Carlo 70
 Pessoa Fernando 174
 Piranesi Giovanni Battista 87
 Piwiński Leon 76
 Platon 51, 102, 168–169, 177
 Poe Edgar Allan 31, 34, 111, 171
 Pojmen Abba 155
 Polat Anna 182
 Porter Catherine 120
 Proust Marcel 30–31, 38–40, 42–45,
 48–49, 140
 Przybyłowska Maria 99
 Pucek Zbigniew 61
 Puławski Krzysztof 189
 Pytowska-Jaremko Zofia 188

 Rak Piotr 166
 Raphael (właśc. Raffaello Sanzio da
 Urbino) 81
 Regner Leon 51
 Reichenbach Hans 12
 Rčpaci Leonid 176
 Rewers Ewa 136–137
 Ricoeur Paul 95
 Rilke Rainer Maria 63–64
 Robson-Bielik Agata 62, 149–150
 Rorty Richard 122
 Rosegger Peter 180
 Rosenzweig Franz 168
 Rushdi Salman 59–60

- Rybiński Adam 144
 Said Edward 160
 Sartre Jean Paul 176
 Scappettone Jennifer 119
 Schmitt Carl 112
 Schor Naomi 135
 Scott Robert 58
 Seel Martin 179
 Sereneus Abba 154
 Serres Michel 123
 Sholem Gershom 172
 Sieburth Richard 104
 Simpson David 50, 75, 100–101
 Siwek Paweł 51
 Skoczylas Joanna 138
 Skowrońska Marta 178
 Słomczyński Maciej 44, 78, 132
 Smoczyński Paweł J. 170
 Sofokles 92, 97
 Sokrates 169
 Sowiński Grzegorz 88
 Srebrny Stefan 98
 Stabryła Stanisław 92
 Stafiej-Golewska Małgorzata 183
 Starowieyski Marek 153, 155
 Stasiuk Andrzej 16–17, 19–22, 31, 33, 36
 Steinmetz George 144, 151
 Sterne Lawrence 53, 135
 Stevin Simon 82
 Sturrock John 32
 Symotiuk Stefan 180
 Swartz Richard 65
 Szekspir William 78, 132
 Szostkiewicz Adam 172
 Szuster Marcin 131
 Szymani Ewa 43
 Szymański Edward 23
 Szyborska Wiśława 74, 85–86, 123–124
 Tabakowska Elżbieta 157
 Taylor Charles 62, 122
 Terdiman Richard 140
 Thoreau Henry David 109–110
 Tiedemann Rolf 178
 Tillich Paul 172
 Tischner Józef 64
 Torrey Bradford 110
 Turczyn Anna 189
 Tycjan (właśc. Tiziano Vecelli lub Vecellio) 81
 Ugniewska Joanna 183
 Unamuno Miguel de 158, 166, 189
 Vaniček Alois 169
 Vancouver George 123
 Vattimo Gianni 149
 Veblen Thorstein 83
 Vermeer van Delft 75, 86
 Verne Jules 79–81, 83–84
 Viard Jean 119
 Vidler Anthony 135
 Vinci Leonardo da (Leonardo di ser Piero da Vinci) 81
 Vitiello Vincenzo 149
 Voegelin Eric 177
 Vollrath Richard 31
 Waddell Helen 152
 Walcott Derek 86, 89–90, 102, 123
 Warburg Aby (właśc. Abraham Moritz Warburg) 117
 Weber Max 104
 Webster Donovan 144, 151
 Weidłé Władimir 178
 Weil Simone 176, 187
 West Rebeca 14
 Westphal Bertrand 13–16
 White Kenneth 26, 29, 76–77, 85, 90
 Wills David 13, 27, 29, 132
 Wipszycka Ewa 153

Wittgenstein Ludwig 11
Witwicki Władysław 168–169
Włodarczyk Rafał 42, 89, 122
Worowska Teresa 173
Woźniakowski Henryk 189
Wróbel Szymon 106

Zieleńczyk Adam 66
Zieliński Bronisław 79, 111, 116
Zlatkes Guido 65
Zubeck Jacqueline 54
Zychowicz Juliusz 90

Żelazny Mirosław 164
Żeleński-Boy Tadeusz 31, 41, 164

Dofinansowano ze środków
Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach



Publikacja zrealizowana w ramach projektu
współfinansowanego przez

Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego



Samorząd
Województwa Śląskiego



Oikologia jako dociekanie sposobów bycia razem w oikos i polis porusza się zawsze między tym, co jest, a tym, co mogłoby być; między opisem właściwym wiedzy a pragnieniem właściwym marzeniu. Zatem bycie razem jest formą dążenia, która przemienia to, co swojskie, w obce. Jeśli bycie razem to „obcowanie”, termin ten należy rozumieć dosłownie: mądra wspólnota to miejsce, w którym stajemy się dla siebie „obcy”. Teraz wiedza o nas nie znika, ale przestaje nas krępować.

..... Tadeusz Stawek

Czy nasza natura jest pustynna? Może nasze przywiązanie do lokalności już zawsze jest pustynne? Rozumiem Miguela de Unamuno, który w *Dzienniku intymnym* przywołuje słowa św. Filipa Neri: „Prawdziwy sługa Boga nie ma innej ojczyzny, jak niebo”. Potrzebne były Unamuno słowa dawnych mistrzów ze względu na powinowactwo duchowe. Unamuno to Bask, dlatego ma tak pustynne wyobrażenia i taką łaćtwość w „ogółaniu się” ze wszystkiego, bo... stąpa po wyrazistej ziemi. [...] Kulturowo mocne terytoria mają pustynię w sobie. Kiedy „pustynia” staje się fundamentem naszego myślenia, jesteśmy w stanie uczciwie podjąć troskę o miejsce, które staje się dla nas ziemią obiecaną.

..... Aleksandra Kunce

Pole semantyczne oikosu sugeruje przechodniość i przychodniość domu, ustawicznego procesu dochodzenia do sytuacji zamieszkania, zdomowienia się, ustalenia lokum bytu. Dom jest efektem dotarcia dokądś, przyjścia, ale nie da się absolutyzować owego stanu (choć budynki mają trwałe fundamenty). Nie ma w nim rdzenności, elementarnego pierwszeństwa zamieszkania. Czyli w istocie etymologicznie ujęta oikologia może przejawiać się w określeniach, które przychodzenie, dążenie, zdążanie, przybliżanie traktują jako podstawową przestrzeń znaczeń.

..... Zbigniew Kadłubek